


دراسات في المنهج

# مناهج العلوم الإسلاميّة

## العلوم الإسلاميّة وثلاثيّة العقل والنّصّ والواقع

الجزء الثاني



تأليف

مجموعة باحثين

# مناهج العلوم الإسلاميّة

## العلوم الإسلاميّة وثلاثيّة العقل والنّصّ والواقع

### الجزء الثاني




دراسات في المنهج

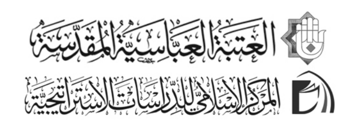
# مناهج العلوم الإسلاميّة

## العلوم الإسلاميّة وثلاثيّة العقل والنّصّ والواقع

### الجزء الثاني

تأليف

مجموعة باحثين



مناهج العلوم الاسلامية : العلوم الاسلامية وثلاثية العقل والنص والواقع. الجزء الثاني / تأليف مجموعة باحثين.- الطبعة الأولى.-النجف، العراق.-العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ. = ٢٠٢٣.
مجلد : جداول ؛ ٢٤ سم.-(سلسلة دراسات في المنهج)
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٢٨٦
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
١. التعليم الديني الاسلامي. أ. العنوان.

LCC : BP44. M36 2023
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

ـ **الكتاب: مناهج العلوم الإسلاميّة:** العلوم الإسلاميّة وثُلاثيّة العقل والنصّ والواقع- الجزء الثاني.
ـ **الإشراف العام:** السيد هاشم الميلاني- الشيخ حسن الهادي.
ـ **المدير العلميّ:** الشيخ الأسعد بن علي قيدارة
ـ **مساعد المدير العلميّ:** محمد بن عبدالله بنعمارة
ـ **تأليف:** مجموعة باحثين
ـ **الناشر:** العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة، المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيَّة.
ـ **الطبعة:** الأولى ٢٠٢٣م - ١٤٤٥هـ.

www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com


بسم الله الرحمن الرحيم

# الفهرس

## الفصل الثالث: العلوم الإسلاميّة بين الواقع والواقعيّة ..... ٣٩٣

## مقدّمة المركز

الحمدلله رب العالمين، وصلّى الله على سيّدنا محمّدﷺ وآله الطاهرينعليهم السلام، وبعد...

لقد زوّد الله تعالى الإنسانَ الذي يخرج من بطن أمّه جاهلاً غير مزوّد بأيّ لون من ألوان المعرفة، ولا توجد لديه أية فكرة، مهما كانت واضحة وعامّة في الذهنية البشرية لحظة وجوده على وجه الأرض، باستعداد فطري خاصّ وأدوات معرفيّة محدّدة يتمكّن بواسطة استخدامها من تحصيل العلم بنحو تدريجي تراكمي، ورئيس تلك الأدوات المعرفية هو العقل، أي قوّة التفكير وإدراك الكلّيات والتحليل والتركيب والاستنتاج الذهني...، وبهذه القوة يتميّز الإنسان عن سائر الكائنات المشاركة له في وحدة الحياة، حيث إنّ الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على إنتاج المعرفة، والنظريات العلمية، والاستدلال عليها، وصياغتها لفظياً وتدوينها في الكتب، ونقلها بالتعليم من جيل إلى جيل والمراكمة عليها.

ويمتاز المنهج العقلي بوجود مجموعة من المعارف البشرية الأوّلية غير المُستدَلة والتي تحصل في النفس بالاضطرار من دون اعتمادها على معلومات أسبق منها، يطلق عليها اسم البديهيات العقلية، مثل: قانون التناقض، وقانون السببية العام، وقانون التضادّ، وقانون الأمثال...، وتشكّل هذه القوانين العقلية البديهية البناء المعرفي التحتي الذي ينطلق منه الإنسان لإنتاج المعارف الأخرى، وهي صنف

معارف تنتهي إليها كلّ المعارف الأخرى، التي يطلق عليها اسم المعارف النظرية والكسبية، والتي تحتاج من أجل الوصول إليها لإجراء عملية عقلية ينتقل فيها الذهن البشري من المعلومات الحاضرة فيه والمخزونة في أوعيته الحافظة إلى معرفة المجهول، ويطلق على هذه العملية اسم التفكير العقلي.

ومن الواضح أنّ المنهج الاستدلالي العقلي أهمّ المناهج العامّة للتفكير البشري، وهو أسلوب تفكير يستند إلى قوانين المنطق العقلي كأداة لبناء المعرفة وتوليد العلم، وقد استخدم الفلاسفة اليونانيون والمسلمون هذا المنهج في جميع ميادين المعارف المتضمّنة في خارطة الفلسفة بالمعنى الأعمّ...، وفي الحقيقة، إن هذا المنهج لا يقتصر استخدامه على ميدان معرفي خاص، بل له دائرة واسعة من التوظيف في حقول معرفية وعلمية مختلفة.

وأما قضية موقع النص في بناء منظومة العلوم الإسلاميّة، فإنّ المسألة ترتبط بالمنهج النقلي، أو المنهج الوحياني، وهو أسلوب بحثي يعتمد على النصوص الدينية في دراسة موضوع البحث وفهم خصائصه وأحواله أو معالجة المشكلة البحثية وإيجاد الحلّ المناسب لها. فهو المنهج الذي يعتمد على القرآن والسنّة في إثبات مسائل العلم المستخدم فيه، سواء في أصل ثبوت الموضوع أو إثبات محمولاته له.

وللمنهج القرآني مرتكزات في إنتاج المعرفة الدينيّة حيث يعتمد الباحث على آيات القرآن الكريم ومدلولاته في مقدّمات الاستدلال المُستخدَم داخل ميدان معرفي معيّن لدراسة الموضوع والكشف عن أحواله وخصائصه، وإثبات قضايا العلم. ومن المقدّمات الأساسية في الاعتماد على القرآن كمصدر استدلالي لتشكيل المعرفة هو الإيمان بخلود القرآن واستمرارية صلاحيته ككتاب مقدّس في عمود الزمان، بمعنى الاعتقاد بأن القرآن ليس كتاباً خاصاً بمخاطبة الفئات التي عاصرت البيئة الثقافية التي نزل فيها بنحو يمنحه الزمان تاريخه، بحيث

لا يصلح الاستناد عليه في الواقع المعاصر الذي تغيّر وتبدّل عمّا كان عليه في مختلف نواحي الحياة. وفي هذا السياق، نلاحظ أنّ الروايات قد شدّدت على عدم تاريخيّة القرآن، وأكّدت على أنّه كتاب حيّ لا يموت، فعن الإمام محمد الباقر عليه السلام، قال: «**إنّ القرآن حيٌّ لا يموت، والآية حيّة لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقوام ماتوا فمات القرآن، ولكن هي جارية في الباقين كما جرت في الماضين**»[١].

وعنه عليه السلام: «... **لو أنّ الآية إذا نزلت في قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآية إذاً ما بقي من القرآن شيء، إنّ القرآن يجري أوله إلى آخره وآخره إلى أوله ما قامت السماوات والأرض، فلكلّ قوم آية يتلونها هم منها من خير أو شرّ**»[٢].

وإن القواعد العقلية البديهية القطعية بمنزلة القرائن المتّصلة أو المنفصلة لفهم النصّ القرآني فإنّ العقل حجّة باطنة لله تعالى على الإنسان، ولديه القدرة بشكل مستقلّ على تحصيل العلم اليقيني والقطع بالكثير من القضايا، وهذه القضايا المدركة بالعقل على قسمين: نظرية وبديهية.

وقد صرّح العديد من المفسرين المعاصرين، كالسيد الخوئي، والسيد الطباطبائي، باعتمادهم على القضايا العقلية البديهية والفطرية في تفسير القرآن، وصرّح بعض العلماء بأنّ القواعد العقلية بمنزلة القرينة المنفصلة -أو المتّصلة- لفهم المتن القرآني في ضوئها[٣]، بل هذا شأن الدليل اللبّي القطعي كقرينة خارجية في فهم النصوص كما ثبت في أبحاث أصول الفقه.

---

[١] العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، ج ٢، ص ٢٠٣.

[٢] الكوفي، فرات بن إبراهيم، تفسير فرات الكوفي، ص ١٧.
يراجع: الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٩٢؛ والقمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، ج ١، ص ٢١.

[٣] يراجع: اللنكراني، فاضل، مدخل التفسير، ص ١٨٩-١٩٠.

يقول السيد الخوئي في بيان منهجه التفسيري: «... وسيجد القارئ أنّي لا أحيد في تفسيري هذا عن ظواهر الكتاب ومحكماته وما ثبت بالتواتر أو بالطرق الصحيحة من الآثار الواردة عن أهل بيت العصمة من ذرية الرسولﷺ، وما استقلّ به العقل الفطري الصحيح الذي جعله الله حجّة باطنة كما جعل نبيه صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته المعصومين عليهم السلام حجّة ظاهرة»[١].

وإن المنهج الاستدلالي الروائي هو القسم الثاني من أقسام المنهج النقلي، وهو عبارة عن اعتماد الباحث على الأحاديث والروايات الصادرة عن النبي وأئمّة أهل البيتعليهم السلام في إثبات أصل موضوعات قضايا المعارف الدينية، أو إثبات خصائص الموضوع وأحواله وصفاته.

ولا ريب في أنّ الوحي السماوي كمشكِّل أساس للنصّ الديني معصوم عند نزوله من الله تعالى مباشرة، أو بواسطة جبريل، على قلب النبي المبعوث من قبله تعالى، لتنزّه الحضرات والمراتب التي يتنزّل فيها الوحي من خزائن علم الله تعالى عن أيّ لون من ألوان الخطأ والاشتباه والنسيان والغفلة والتحريف... خصوصاً أنّها ليست من سنخ العلوم الحصولية. ويقوم النبيﷺ بتبليغ الوحي الإلهي إلى الناس كما أنزل إليه من الله تعالى وجبرئيل بدون زيادة أو نقصان، لأنّه معصوم في مقام التبليغ باتّفاق جميع علماء المسلمين، وكذلك حال الإمام المعصوم عند الشيعة الإمامية، في جميع أخباره وأحاديثه.

وإن الروايات المتواترة، بل القرآن الكريم أيضاً، رغم كونه قطعي السند والصدور، إلا أنّ أغلب دلالته من حيث المتن ظنّية، بمعنى أنّ الباحث في المتن الروائي أو القرآني لتفسيره واستخراج المعاني منه، يصل إلى الكشف الظنّي عن

[١] الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص ١٣.

المراد الجدّي لله والمعصوم في كلامه. ويشهد على ذلك، تعدّد الآراء التفسيرية واختلاف الاجتهادات في فهم مدلولات الآيات والروايات حتى بين علماء المدرسة العقائدية والفقهية والتفسيرية الواحدة. وقد عالج علماء أصول الفقه هذه القضية في أبحاثهم بنحو وافٍ، مقرّرين أنّ الظهور حجّة، استناداً إلى سيرة أصحاب النبي والأئمّة عليهم السلام، ...ولو لم يكن هذا السلوك مرضيّاً لنهى عنه المعصوم وبيّن موقفه الرافض له[١].

ومن الأمور التي ينبغي أن يلاحظها الباحث لمحاكمة المتن ونقده، هو أن لا يكون معارضاً لما ثبت من القواعد العقلية الفطريّة اليقينية، فمثلاً قد ثبت بالأدلّة العقلية القطعية أنّ الله تعالى مجرّد. تام، وليس جسماً، ولا جسمانياً، فإذا كان هناك رواية فيها تشبيه وتجسيم صريح لله تعالى كوصفه بالضحك أو البكاء أو القيام أو القعود، فإنّ هذا المتن يسقط عن الاعتبار، فإنّ الدليل اللفظي القطعي لا يمكن أن يعارضه دليل برهاني أو استقرائي قطعي، لأنّ دليلاً من هذا القبيل إذا عارض نصّاً صريحاً من المعصوم عليه السلام أدّى ذلك إلى تكذيب المعصوم عليه السلام وتخطئته، وهو مستحيل...(و) إذا عارض الدليل اللفظي غير الصريح دليلاً عقليا قطعياً برهانيًّا أو استقرائياً قدّم العقلي على اللفظي... ونحن هنا على ضوء الدليل العقلي القطعي نعلم بأنّ الدليل اللفظي لم يرد المعصوم عليه السلام منه معناه الظاهر الذي يتعارض مع دليل العقل، فلا مجال للأخذ بالظهور»[٢].

**يعالج هذا الكتاب** مكانة العقل ودوره في فهم النص واستنباط المعرفة الدينيّة، وموقع النص في بناء منظومة العلوم الإسلاميّة، ومدخليّة الواقع في فهم النص

---

[١] يراجع: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٨٤.

[٢] الصدر، السيد محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، ص ١٧٥.

واستنطاقه، وهي القضايا الرئيسة التي شكّلت محور البحث والتحليل والنقد والمقارنة في هذا الكتاب (الجزء الثاني من سلسلة مناهج العلوم الإسلامية).

ويبقى الشكر موصولاً لكل من ساهم في إنجاز هذ الكتاب من المدير العلمي للمشروع ومساعده، والباحثين والفنيين.

والحمد لله رب العالمين

**المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية**

## مقدمة الكتاب

الحمد لله الذي هدانا إلى سبيله القويم وأرشدنا إلى صراطه المستقيم وأنعم علينا بالاعتصام بحبله المتين محمد وآله الطيبين الطاهرين.

في مقدّمة الكتاب السابق (الجزء الأول من هذه السلسلة) شرحنا مفصّلًا أهداف هذا المشروع لدراسة وتدوين مناهج العلوم الإسلاميّة، وأوضحنا هناك أنّ القسم الأوّل من المشروع بأجزائه الثلاثة مخصّص للمقدّمات النظريّة التي تمهّد للأجزاء اللّاحقة المخصّصة لدراسة مناهج مختلف العلوم الإسلاميّة علمًا علمًا.

وذكرنا أنّ هذه المقدّمات التأسيسيّة تأتي في ثلاثة أجزاء: الجزء الأوّل الذي أشرنا إليه آنفًا والذي تمحور حول أسس المعرفة الدينيّة وقضايا العلوم الإسلاميّة، وهذا الجزء الثاني الذي خصّصناه لموضوع: العلوم الإسلاميّة وثلاثيّة العقل والنص والواقع. ويأتي لاحقًا إن شاء الله الجزء الثالث الذي يُعنى بالمناهج العامة الأساسيّة والفرعيّة.

وفي هذه المقدّمة، نُبيّن أهميّة موضوع هذا الكتاب بين أيدينا، والقضيّة المحوريّة التي تصدّى لها، ونشرح تبويبه وتقسيمه، ونعرض أسئلته الكبرى ونتائج معالجاته واستخلاصاته.

فحينما نتأمّل مسار تشكّل العلوم الإسلاميّة عبر تاريخها الطويل، نلاحظ تفاعلًا بين ثلاثة عناصر أساسيّة:

أ- النص الديني: ونقصد به القرآن الكريم وسنّة المعصومين(عليهم السلام) التي مثّلت حضن كلّ العلوم ومحورها التي تدور مداره، ففهم هذا النصّ وتدبّره هو الخطوة الأولى لبناء المعارف الإسلاميّة وبناء منظومة هذه العلوم.

ب- الإنسان: بما أوتي من عقل وفكر وطاقات فطريّة واستعدادات وقابليات. فالإنسان هو المقصود بالخطاب الديني، وإليه يتوجّه النصّ الديني، والعقل إحدى مميّزات الإنسان عن سائر المخلوقات الأدنى منه والأرقى، ولذا كان العقل مناط التكليف (إياك آمر وإياك أنهى) وشرط من شروطه، بل هو أساس الدين وأصله ومبدأ معرفة الله والاعتقاد بالنص نفسه.

ج- الواقع: ونريد به العناصر الزمانيّة والمكانيّة بكلّ خصائصها ومقتضياتها، التي تشكّل بيئة تنزّل النصّ الديني في عصوره الأولى، وكذلك بيئات استمرار تنزّله عبر الأجيال والأمم والمجتمعات في أفق الزمن المفتوح.

في فضاء سيّال عبر الزمن ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ**﴾ (الأنبياء: 107)، فالنصوص الدينيّة سيبقى تنجيمها المعنويّ مستمرًّا بعدما اكتمل تنجيمها التنزيلي: ختم النبوّة وانقضاء عصر الإمامة.

ولّما كان النصّ ليس مجرّد خطاب لأولئك الذين عاشوا زمن الرسالة والنزول، بل هو يتخطّى حدود الزمان والمكان، ويتجاوز حُجب التاريخ وبيئة النزول، والسرّ في هذه القدرة على التخطّي، والتجاوز ألوهيّة المصدر وتعالي الوحي من جهة؛ ومرونة النصّ وبُنيته القائمة على عنصري الثابت والمتغيّر، ومراعاة الحاجات والمتطلّبات الثابتة بمضامين ثابتة والحاجات المتحوّلة بمضامين متحوّلة ومتحرّكة؛ من جهة ثانية، ولأجل ذلك كانت عمليّة تفسير النص وتأويله مستمرّة ومتواصلة ما دام الإنسان، وما دامت الحياة.

ولما كان الواقع متبدّلًا ومتغيّرًا، يفرض في كلّ منعرج على الإنسان حاجات

مستجدّة وأسئلة مستحدثة، كان هناك حاجة لهذا التفاعل بين منطوق النص، والعقل الإنساني، ومتحوّلات الواقع.

وعن هذا التفاعل وعلاقة العلوم الإسلاميّة عمومًا بهذه الثلاثيّة، تُطرح جملة من الأسئلة الكبرى التي تتمحور حولها فصول الكتاب ومباحثه، وأهمّ هذه الأسئلة:

- ما مكانة العقل ودوره في فهم النص واستنباط المعرفة الدينيّة؟

- ما موقع النص في بناء منظومة العلوم الإسلاميّة؟

- هل للواقع مدخليّة في فهم النص واستنطاقه وكيف ذلك؟

- كيف دافعت العلوم الإسلاميّة عن واقعيّتها وفنّدت الواقعيّات الموهومة للمدارس الأخرى كالمادية والوضعيّة؟

والكتاب بفصوله الثلاثة جاء في سياق معالجة هذه الإشكاليات والإجابة عن هذه الأسئلة: فالفصل الأول تناول إشكاليّة العقل والعلوم الإسلاميّة، والفصل الثاني عالج سؤال النصّ ومركزيّته في بناء العلوم الإسلاميّة، والفصل الثالث تصدّى لإشكاليّة الواقع والواقعيّة.

### أولًا- الفصل الأوّل: العقل والعلوم الإسلاميّة

يتضمّن هذا الفصل خمسة مباحث، سعى فيها المؤلّفون أن يجيبوا عن الأسئلة المتعلّقة بالركن الأوّل من الثلاثيّة، وهو العقل: فسَعَوْا لمقاربة القضيّة، وتنقيح معنى العقل في اللغة والاصطلاح. وبناء نظرية العقل مِنَ النصوص القرآنية والنصوص الروائيّة وأخيرًا: تحديد مساحة اعتبار العقل في فهم الدين.

**فقد تناول المبحث الأول: «مشكلات العقل في العلوم الإسلاميّة»**، كتبه البروفسور اللبناني الدكتور حسن رضا، وهو مقاربة للقضيّة وعرض منهجيّ لإشكالية العقل في تجلّياتها وأسبابها وحلولها.

وهو ابتداءً يُقارب مفهوم العقل انطلاقًا من المدلول اللغويّ الموحي بالمهمّة المنوطة به، وهي منع الإنسان من الوقوع في الشرور والرذيلة والخطيئة، ويُؤكّد على شموليّة معنى العقل لقوى كثيرة في النفس وعدم اختزاله في القوّة الناطقة، وهذا ما يتجلّى أيضًا في منظور القرآن الكريم.

وركّز الباحث في مقاربته على ضرورة تحقيق التوازن بين العقل والوحي، فأغلب المشكلات التي واجهت العلوم الإسلاميّة في مسارها التاريخي هي بِسببَبِ ما أسماه المؤلف «غلبة أحد البديلين على الآخر»، وتنازل غير سويّ لأحدهما عن موقعه.

وحلّل الكاتب تجلّيات هذه المشكلة في فرعين أساسيين من العلوم الإسلاميّة: علم الكلام، وعلم أصول الفقه. واقترح الدكتور حسن رضا بعض الخطوات لتفعيل هذه التكامليّة بين العقل والوحي، وتعميق حضور العقل والوحي في هذه العلوم في ضوء ما يفرضه الواقع من مستجدات معرفيّة وفلسفيّة دون تنازل عن أصالة هذه العلوم.

**وقد عالج المبحث الثاني: «العقل في القرآن»، وكتبه الدكتور مهدي أحمدي، الأستاذ المساعد في قسم الإلهيات الإسلاميّة بجامعة شيراز.**

وفي هذا المبحث، حاول المؤلّف أن يقدّم رؤيةً قرآنيّةً للعقل، مهّد لها بالتأكيد أنّ العقل كان ولا يزال المائز الأساس بين الإنسان وباقي الموجودات؛ وقد نزل القرآن الكريم مستثيرًا في الإنسان عقله، وطالبًا سلوكه السليم، ومانعًا انحرافه عن التفكير القويم؛ حتى لا تطغى الغريزة عليه وعلى تعقّله، ويرسّخ قدميه على

طريق التّدبّر والتفكّر للوصول إلى الحقائق التي أودعها الله في خلقه.

وقوام هذه الرؤية القرآنيّة العناصر الآتية:

ـ لفظ العقل ومشتقّاته واستخداماته في القرآن الكريم

ـ مرادفات العقل في القرآن

ـ معاني التعقّل في القرآن كما استنتجها المفسّرون من الآيات

ـ مجالات التعقّل وموانعه.

وقد خلُص البحث إلى مجموعة استنتاجات نوردها فيما يلي:

– في القرآن الكريم، وَرَدَ فعل عقل في تسعةٍ وأربعين موضعًا، ولم يَرِدْ بشكلٍ مصدر مطلقًا، وكلّ أفعال العقل تدلُّ على عمليّة الإدراك والتفكير والفهم لدى الإنسان، وقد جاء العقل في القرآن الكريم بصيغ مختلفة منها: يعقلون، تعقلون، يعقلها، نعقل، عقلوه. كما جاء من خلال مجموعة من المرادفات، منها: لُب، النهى، القلب، الحجر، الفكر...

ومن اللّافت في الاستخدام القرآني لمشتقات لفظ العقل أنّه لا يستخدمها إلاّ بالصيغة الفعلية، ولم يرد بالصيغة الاسميّة، ولا بصيغة المصدر، ولا باسمي الفاعل والمفعول. وإنّ وروده بصيغة الفعل أقوى من حيث الاستعمال وأداء المعنى من وروده بالصيغة الاسميّة.

– أكّد المفسّرون في مهام العقل على إفادة المعرفة واليقين، وطريق تشخيص الحقّ والمصالح والمنفعة والربح والخسارة، ومعرفة الحسن والقبح. غير أنّهم قلّما تحدّثوا عن أسلوب التفكّر والتعقّل، وهذه –بلا مراء– أهمّ قضيّة في مضمار مفهوم العقل في القرآن الكريم، إذ إنّ معرفة طريق التفكّر هي التي تميّز بين العقل والفكر

من ناحية، والوهم والخيال وسائر أنواع الإدراكات غير اليقينيّة من ناحية أخرى.

- واعتبر الباحث أنّ الاتّجاهات التفسيريّة تنزع لاعتبار العقل عين المعرفة أو كونه أداةً للمعرفة، وأنّ أهم مجالات التفكير والتعقّل التي حثّ عليها القرآن هي علم الوجود والأخلاق والأحكام.

وفصّل موضوعات عديدة ضمن هذه المجالات الثلاثة، ونبّه لمسألة تميّزت بها المعالجة القرآنيّة لسؤال العقل والتعقّل وتُهملها عادة الفلسفة والفكر الإنساني، ألا وهي موانع التفكير، فأشار لعدّة عناوين، كالفسق، والانحراف القلبي، وعبادة الأوثان، واتباع الشيطان، والتقليد الأعمى.....

**وعالج المبحث الثالث: قضية «العقل في الروايات» وهي مقالة للدكتور رضا برنجكار، الأستاذ المساعد في جامعة طهران.**

بعد أن عالجنا نظريّة العقل في القرآن الكريم في المبحث السابق، جاء دور الروايات، وهذا البحث لاستكشاف النظريّة الحديثيّة أو الروائيّة لِلعقل مفهومًا، وموقعًا، وأبعادًا، وأدوارًا، وصِلاته بالأخلاق والدين والعلم.

ومهّد الدكتور برنجكار للمعالجة بالإشارة إلى أهميّة الإرادة العقلانيّة، فهي التي تُبرز قيمة الإنسان في البين وتضعه في منزلة أسمى من الملائكة، ما لم يستتبع إرادته الشهوانيّة التي تقوده إلى الرذيلة والضياع وتجعله أسوأ من البهائم.

في محاولته لتحديد مفهوم العقل في الروايات، وبعد تتبّع واستقراء صرّح أنّ العقل في الروايات يقع في قبال أمور من قبيل: الشهوة، وهوى النفس، والآمال الطويلة والعريضة، والكبر والغرور، والغضب والطمع والعُجب... ونبّه إلى أنّ الجهل ليس له معنى واحد في كلمات المعصومين عليهم السلام؛ فهو تارة يعني عدم العلم، فيكون في قبال العلم وبالتالي فهو عدميّ، وتارة يكون الجهل بمعنى الشهوة ويتمّ

بيانه بوصفه أمرًا وجوديًّا، والجهل بهذا المعنى يقع في قبال العقل، وإنّ هذين الأمرين -العقل والجهل- قوّتان متضادّتان، حيث يشهد الإنسان على الدوام حالة التنازع والصراع بينهما.

أمّا على مستوى المهام والأدوار، فاستكشف الباحث من تتبّعه للروايات أنّ أبعاد العقل ثلاثة:

البُعد النظريّ، والبُعد العمليّ، والبُعد الأداتيّ. أي إنّنا يمكننا أن نتحدّث انطلاقًا من الأحاديث عن العقل النظري، وهو الذي يسعى لاستكشاف الحقائق النظريّة ومعرفة الأمور الواقعيّة، والعقل العملي هو القوّة المعرفيّة التي تدرك ما ينبغي فعله، أو هو القوة التي تعمل على تحريك الإنسان نحو القيام بأعماله. والعقل الآلي، وهو عقل المعاش وتدبير شؤون الحياة، فهو قوّة يستعين بها الإنسان لتنظيم معاشه وحياته.

ومن جهة ثانية، ينقسم العقل في الروايات إلى بُعدين؛ وهما: البُعد الفطريّ (غير الاكتسابيّ)، والبُعد الاكتسابيّ. وإنّ الإنسان من خلال قيامه ببعض الأمور والأفعال، يعمل على زيادة عقله أو خفضه.

ويستنتج الدكتور برنجكار في ضوء تحليله العلاقة التكامليّة بين العقل من جهة، وبين الأخلاق والدين والعلم من جهة أخرى، والتأثير المتبادل بين العقل وبين كلّ واحد من هذه الثلاثيّة.

**وتناول المبحث الرابع: «مساحة اعتبار العقل»، وهو بقلم الباحث محمد حسين زاده، الأستاذ المساعد في مؤسّسة الإمام الخميني قدس سره التعليميّة للأبحاث والتحقيق.**

وفي هذا المبحث، عالج الباحث سؤالين أساسيين: ما هو مدى اعتبار العقل في الدين؟ وفي أيّ مجال من مجالات الدين يمكن الاعتماد على العقل للوصول إلى المعرفة؟

ورأى الباحث أنّ المصادر التي يمكن في ضوئها الحصول على المعرفة الدينيّة بشأن الدين وأجزائه المتنوّعة، محدودة، وتشمل الموارد الآتية:

- العقل أو الأدلّة العقليّة.
- النقل أو الأدلّة النقليّة.
- الحواس.
- الشهود.

في ضوء الرأي الشائع، يكون للحواس دائرةٌ خاصّة في الدين، ولا تشمل جميع القيم والأحكام والمعارف الدينيّة. وأمّا العقل أو الأدلّة العقليّة، فإنّها تلعب أهمّ الأدوار في حقل العقائد الأصوليّة في الدين. وبطبيعة الحال، فإنّ الأدلّة النقليّة والرّوايات الحاكية عن الوحي والإلهام، يمكن لها أن تساعد العقل، وتعمل على تعميق معرفته في ذلك الحقل. وعلاوة على ذلك، يمكن للعقل أن يدرك كلّيّات الأخلاق والحقوق وغيرها من القيَم، ويتعرّف على وجوبها وحسنها وقبحها ومناسبتها أو عدم مناسبتها؛ وبذلك فإنّه في هذا الحقل يدرك مسألة حسن العدل وقبح الظلم على نحو الاستقلال، بل يمكن له أن يعتبر هذه الأمور من الأصول البديهيّة للعقل في حقل القيَم.

إنّ مساحة العقل في حقل الأحكام العمليّة للدين محدودة جدًّا، وهو في تلك الموارد يعمل -بمساعدة من الحواس أو من دونها- على إدراك رجحان أو لزوم أمر ما، أو ضرورته أو عدم ضرورته؛ على الرغم من وجود الأدلّة النقليّة حتّى في هذه الموارد أيضًا، وهي تؤيّد ما يتوصّل إليه العقل. وعلى هذا الأساس، فإنّ العقل في حقل معرفة القيَم والأحكام الأخلاقيّة والحقوقيّة والفقهيّة في الأمور غير التوقيفيّة يستطيع أن يتوصّل إليها من خلال كشف ملاكات الأحكام،

ويحكم بضرورتها أو عدم ضرورتها، ورجحان أو لزوم بعض الأفعال. وبعبارة أدق: أن يتعرّف على ضرورتها أو رجحانها. وفيما يتعلّق بالأمور التوقيفيّة التي لا يمكن التعرّف عليها إلّا من طريق الشارع، لا يمكن للعقل أن يتعرّف على ملاكاتها وعلل أحكامها على نحو الاستقلال. وإنّ كلّ ما يمكن للعقل أن يعرفه في هذا الحقل لا يعدو أن يكون حِكمة من حِكَم الأحكام لا غير. ومن هنا، يجب الإحجام عن توظيف العقل في معرفة الأحكام التوقيفيّة وإدراك مناطاتها وغير ذلك من الأقسام التوقيفيّة من الدين.

وفي مقابل هذه الرؤية التي يقبل بها عموم المفكّرين المسلمين يوجد رأيان آخران:

- العقل بصفته ميزانًا للدين: بمعنى أنّ المسائل التي يؤيّدها العقل ويمكنه أن يقيم الدليل على صحتها، تمثّل أجزاء الدين، أما الأمور الأخرى التي تنسب للدين فإذا قام العقل برفضها فإنّها لا تكون من الدين.

- العقل بوصفه أداة للدين: بمعنى أنّ دور العقل في الدين يقتصر على إثبات وجود الله ونبوّة النبي الأكرمﷺ وإمامة الأئمة عليهم السلام وعصمتهم وحجيّة أقوالهم وأفعالهم، وعندما ينتهي العقل من هذه المهمّة لا يبقى له دور آخر، فهو قد أوصلك إلى منابع المعرفة؛ الوحي والنصوص.

وناقش الباحث النظريتين الأخيرتين، ورجّح نظريّة المشهور التي عزّزها ببيانٍ تفصيليٍّ لموضوعات العقيدة وتفريعاتها ودور كلّ نوع من أنواع الأدلة في إثبات موضوعاتها محدّدًا دور العقل في كلّ مورد من هذه الموارد.

## ثانيًا- الفصل الثاني: النص والعلوم الإسلاميّة

بعد مقاربة سؤال العقل والعلوم الإسلاميّة في الفصل السابق، يأتي هذا الفصل الثاني عن مكانة النص الديني، وأدواره في منظومة العلوم الإسلاميّة، فنطرح إشكاليّة مفهوم النص ومكانته في مجال العلوم الدينيّة في المبحث الأول، وأسباب اختلاف العلماء في فهم النص الديني في المبحث الثاني، ونظريّة تعدّد القراءات بين القبول والرفض في المبحث الثالث. أمّا موضوع مكانة النص القرآني، وموضوع مكانة النص الروائي في استنباط العلوم الإسلاميّة، فقد جاءا تِباعًا في المبحثين الرابع والخامس.

**المبحث الأول: «النص ومركزيّته في العلوم الإسلاميّة»، وكتبه السيد هشام إبراهيم أبو هاشم، أستاذ الحوزة العلمية في لبنان.**

وفيه أكّد الباحث أنّ النصّ الدينيّ له مكانة مميّزة في الفضاء الفكريّ والاجتماعيّ الإسلاميّ إذا ما قيس بأيّ منظومة نصّيّة أخرى. فالنصّ الدينيّ الإسلاميّ يحوي مركز جذب قويّ وأساسيّ متّسم بالحفظ والعصمة، وهو القرآن الكريم، كتاب الله الخالد الذي أُنزل هدًى للناس وبيّنات من الهدى والفرقان بين الحق والباطل. وإلى جانب القرآن، هناك سنّة المعصومين أي أقوال وأفعال وتقريرات المعصومين، النبي وآله الطاهرين، والتي وصلتنا في مجاميع روائيّة. وهذه الروايات كانت بمثابة الشارح والموسّع للأسس والكلّيّات والخطوط العريضة التي جاء بها القرآن. ومع كون هذه المجاميع الروائيّة بجلّها ليست قطعيّة الصدور، إلّا أنّ هذا لم يمنع المسلمين من الاستفادة منها وتعظيمها بعدما أعملوا فيها أدوات الاستفادة من مداليلها، ومناهج التحقّق من أسانيدها ورُوّاتها ومصادرها.

وقد عالج السيد هشام أبو هاشم المسألة وفق مسار منهجيٍّ مترابطِ الحلقات في أربعة مطالب:

المطلب الأول: «النصّ الدينيّ: المفهوم والتكوين والمنزلة»، حدّد فيه مفهوم النصّ في اللغة والاصطلاح، وفي اصطلاح الدراسات الأدبيّة والعلوم الدينية.

المطلب الثاني: «أنواع النصّ الدينيّ ووظائفه وتأثيراته»، تعرّض فيه لعلاقة النص القرآني والنص الروائي وخصائص كلّ منهما، كما تعرّض لعلاقة النص والغيب، والنص والعقل، ودور النص في تحقيق الهداية بمعناها الواسع، ودوره في التشريع وفي معالجة مشكلات المجتمع.

المطلب الثالث: «محورية النصّ في العلوم الإسلاميّة»، وفيه فصّل الكاتب موقع النص الديني في بناء المعرفة الدينيّة في الأبعاد الآتية: العقدي، والأخلاقي، والفقهي القانوني، التاريخي والسنني.

المطلب الرابع: «أُسس فهم النصّ الدينيّ»، وفي هذا المبحث حلّق السيد هاشم في مدارات معرفيّة مهمّة عن تعالي مصدر النصّ ومحدوديّة الفهم وبشريّته، وعن الاجتهاد في استنطاق النص وعلاقته بالواقع، وعن إشكاليّة الثابت والمتغيّر، مستعرضًا بعد ذلك بعض القواعد المنقَّحة في العلوم الإسلاميّة، خاصّة في علم الأصول لفهم النصّ، وتوّج هذا المبحث بأسباب اختلاف العلماء في فهم النصوص.

**المبحث الثاني: «أسباب اختلاف فهم النصّ»، أعدّه الأستاذ جاسم محمد عبد علي، مساعد مدرس جامعي من العراق.**

أكّد المؤلف في البحوث التمهيديّة على عدة قضايا:

أ- أنّ الاختلاف سنّةٌ من السنن الكونيّة التي جعلها الله تعالى لكي تستمر الحياة في هذا الكون من خلال التبادل الفكريّ ونقل الخبرات بين الأفراد والمجتمعات لتطوير الغير، والسعي نحو التكامل في جميع الميادين المعرفيّة والعمليّة، وبهذا

نصل إلى أنّ الاختلاف الإيجابيّ الضروريّ يختلف عن الخلاف السلبيّ الذي يدفع إلى الكراهية والعداء والضغينة وينتهي إلى خراب البلاد والعباد. وقد حثّ القرآن على قبول الغير مهما كان مختلفًا، وذلك من خلال الدفع بالتي هي أحسن، وإن كان يرى الغير عدوًّا فهو كالوليّ الحميم؛ لأنّ العدوّ يركّز النظر على نواقص الإنسان عادةً.

ب- أهميّة سعة الأفق المعرفيّ لقبول الاختلاف من خلال دعوة القرآن الكريم والأحاديث المطهّرة إلى التعامل وفق مبدأ (يستمعون القول فيتّبعون أحسنه) مع كلّ رأي..

ج- أهمّيّة البحث في أسباب الاختلاف؛ وذلك لأنّ معرفة الأسباب تساعد بشكل كبير في معرفة الحلول، والخروج من المعركة الفكريّة بانتصار لكلّ الأطراف من خلال الحوار الهادف ومعرفة نقاط القوّة والضّعف عند المؤتلف والمختلف.

أما على مستوى الأسباب، فقد أشار الأستاذ جاسم محمد إلى تنوّعها وتعدّدها، وأنّ منها ما هو عارض يزول بمجرّد التقابل بين النصوص وإرجاعها إلى ما تؤول إليه من خلال الجمع العرفيّ، وبعضها أصليّ مستحكم لا يمكن حلّه إلّا من خلال التنازل عن بعض أطرافه، وبعضها تدفعنا إلى التخيير والعمل بأيّها من باب التسليم، وبعضها ينبغي أن نتوقّف ونعترف بالعجز الفكريّ للإنسان عن الإحاطة الكلّيّة بمصالح الأحكام.

ولذلك يدعو الباحث إلى أهميّة إحكام فهم النصوص، الذي له مبادئ وأصول ينبغي الوقوف عندها، ومن بينها الإلمام بمنابع الاختلاف وطرق حلّها؛ لأنّها تؤثّر عليه سلبًا أو إيجابًا في المقدّمات وفي النتائج.

وضمّن الباحث الخاتمة جملة من التوصيات المعرفيّة والمنهجيّة والأخلاقيّة في التعاطي مع النص ومع آراء الآخرين؛ لحسن الاستفادة من التنوّع والاختلاف

لمعرفة ميزان يُبيّن الحقّ من الباطل؛ لأنّ الموقف العمليّ من الاختلاف لا يستلزم قبول الكلّ وتمويه الحقّ دائمًا، وإنّما قد يكون حلًّا لمعضلة تهدّد الوجود الإنسانيّ أو تؤدّي إلى التفرّق والتشرذم للكيان الإسلاميّ.

**المبحث الثالث: «تعدّد القراءات»، كتبه الدكتور ساجد صباح العسكري، الأستاذ بجامعة الإمام الصادق(عليه السلام) فرع ذي قار -العراق.**

في معالجته لهذا المفهوم، ناقش الباحث المفهوم الحداثوي لتعدّد القراءات، وتبنى مفهومًا مقبولًا لهذا المصطلح وفق القراءة التأصيليّة، وهو تعدّد الفهم والتفسير للنص الواحد، وفق مراتب طوليّة غير متعارضة، كأن يكون للمفهوم الواحد أكثر من مصداقٍ قابل للانطباق على ذلك المفهوم، وحلّل المقتضيات الكثيرة لهذه الكثرة.

ودفع الباحث وهم البعض في رفض كلّ القراءات المعاصرة مميّزًا بين القراءة المعاصرة التأصيليّة التي تخضع للشروط والضوابط المنسجمة مع روح الإسلام وثوابته، والقراءة المعاصرة المنفلتة، وهي غير الخاضعة لهذه الضوابط وغير الملتزمة بضرورات الدين وثوابته. وفي هذا السياق، تأتي قراءة الحداثويين القائمة على إسقاطات الفلسفات على النصّ القرآنيّ، وبذلك تكون القراءة التأصيليّة وسطًا بين طرفي النقيض، بين القراءة التقليديّة التي يقودها التيّار السلفيّ الذي لا يقبل بأيّ تجديدٍ في أدوات الفهم، وبين القراءة الحداثيّة التي يقودها التيّار الحداثيّ المنفلت والذي ينسف كلّ قديمٍ.

وعن موقف علماء الإسلام ومفكّريه من تعدّد القراءات، ذكر الأستاذ ساجد صباح العسكري أنهم انقسموا إلى فريقين: فبعضهم أيّدها وعدّها من ضروريّات التجديد في التفسير بوصفها أحد أشكال الاجتهاد التفسيريّ، بينما رفض بعضهم التعدّد بالمعنى الحداثيّ ولم يرفضوا التعدّد بالمعنى الأصوليّ، وكان لهم موقف في

التعامل مع المصطلح لما يكتنزه من إيحاءات تدعو للتحرّر من القيود المنهجيّة، ولكن لا يُشكّل هذا الرفض رفضًا لفكرة التعدّد، وإنّما هو اختلاف في المفهوم ولا مشاحّة في الاصطلاح.

**المبحث الرابع**: «**موقع النص القرآني في استنباط مسائل العلوم الإسلاميّة**»، **كتبه الشيخ إياد الغدير، الباحث والأستاذ في جامعة المصطفى العالميّة بسوريا.**

يتصدّر اسم القرآن الكريم المصادر العلميّة للاجتهاد والفقه، ومن ثمّ لباقي العلوم، غير أنّ مسارات الاجتهاد في تاريخ العلوم الإسلامية جعلت مسألة الاستنباط تتمركز حول آيات الأحكام بالخصوص في مجال الفقه والأصول.

وهذا البحث جاء لتسليط الضوء على موقعيّة القرآن في عموم العلوم الإسلاميّة، وذلك في مطلبين أساسيين:

- المطلب الأول: حيث أسّس الشيخ إياد الغدير الأسس النظريّة الضروريّة للبحث، من سلامة القرآن من التحريف، وحجيّة ظواهر القرآن، وإشكاليّة التفسير ومشروعيّته، وهي كلّها موضوعات تمهّد لمعرفة منطق فهم القرآن الكريم.

- المطلب الثاني، وفيه عالج الباحث مناهج الاستنباط في العقيدة والفقه والأخلاق، مشيرًا إلى بعض الخصائص والضوابط التي يجب أن يتوخّاها، ما مِنْ شأنه أن يخوض في عمليّة الاستنباط. وفي كلّ من منهجي الاستنباط في العقيدة والفقه، أسّس لأصول وقواعد في هذا السياق، وأورد نماذج تطبيقيّة لاستنباط المسائل من القرآن الكريم استنادًا للتراث الروائي لمدرسة أهل البيت ﷺ.

وأما بالنسبة لعلم الأخلاق والمنهج الاستنباطي من القرآن، فقد فصّل الباحث بين اتّجاهين: اتجاه بناء النظريّة الأخلاقيّة القرآنيّة، واختار دستور الأخلاق في القرآن للشيخ عبد الله دراز نموذجًا. وتعرّض في الاتجاه الثاني إلى دراسة تفصيليّة

للمضامين الأخلاقيّة في القرآن، واختار أطروحة الشيخ اليزدي نموذجًا، خاصّة في تقسيمه للمضامين الأخلاقية القرآنيّة على أساس المتعلّق إلى الأخلاق الإلهيّة، والأخلاق الفرديّة، والأخلاق الاجتماعيّة.

ولم يَفُت الباحث الإشارة إلى الحاجة لتفعيل علوم الاستنباط وعدّتها المعرفيّة؛ ليتجاوز الاجتهاد الفقهي مثلًا نطاق آيات الأحكام المحدّد ببضعة مئات الآيات ونيف، كما هو المشهور، مع ما في ذلك من مخاطر ومزالق الأخذ بالمناهج المعاصرة والدخيلة.

**المبحث الخامس:** «**موقع الرواية في استنباط مسائل العلوم الإسلاميّة**»، **بقلم الأستاذ قاسم شعيب، المتخصّص في الكلام والفلسفة من تونس.**

في المبحث السابق، عالجنا موقعيّة النص القرآني في استنباط مسائل العلوم الإسلاميّة واستخراجها، من عقيدة، وفقه، وأخلاق بالخصوص، وتبيّن لنا أهميّة النصّ القرآنيّ في هذا الباب وحاجة الموضوع لمزيد من التأسيس والتنقيح، سواء على مستوى المقدّمات النظريّة أو على مستوى مناهج وآليات الاستنباط وقواعدها.

وفي هذا المبحث، نُعالج القضيّة بالنسبة للروايات، فالحديث هو النص الرديف للنص القرآني، وبنية العلوم الإسلامية كما تقوم على استنباط مسائلها من القرآن الكريم كذلك تستند إلى استخراج مضامينها ومسائلها من الروايات.

وفي مقاربته للموضوع، قدّم الأستاذ قاسم شعيب أطروحة تقوم على ستة محاور: الأوّل يتعلّق بمرجعيّة السنّة النبويّة في الممارسة الاستنباطيّة، والثاني يرتبط بأهميّة الرواية في تفسير القرآن، والثالث يهتمّ بمكانة الرواية في بناء أصول الدين، والرابع يركّز على موقع الرواية في الاستنباط الفقهيّ، والخامس يتناول المسألة الأخلاقيّة وعلاقتها بالرواية، والمحور السادس يتعرّض إلى الآفات التي تعاني منها الرواية وسبل معالجة ذلك.

وقد عالج الباحث في كل محور من هذه المحاور الستة قضايا عديدة، ساعيًا لتوصيف الواقع ورصد الاتّجاهات السائدة في الساحة، عارضًا بعض الحلول والأفكار.

وأشار الباحث إلى اختلاف مصدريّة الحديث بين السنة والشيعة، فرغم اتّفاق المسلمين حول مرجعيّة السنّة النبويّة بعد القرآن الكريم، إلّا أنّهم اختلفوا في المصدر الذي يجب أخذها منه، فاختار أهلُ السنة، وبعضُ الفرق الأخرى المشابهة لها، الصحابةَ والتابعين ليكونوا ذلك المصدر، بينما اختار الشيعةُ الإماميّة أهلَ البيت عليهم السلام مصدرًا لها، مستندين في ذلك إلى كمٍّ هائلٍ من النّصوص القرآنيّة والروايات الموثوقة لدى الفريقين.

واستنتج الباحث أنّ الاختلاف في مصدر الحديث، هو الذي سبّب الاختلافات في تفسير القرآن، والمعتقدات، والأحكام الفقهيّة، والمسائل الأخلاقيّة والقيميّة.

كما نبّه إلى أنّه ومع بداية الغيبة الصغرى، بدأت تظهر اختلافات داخل الإماميّة أنفسهم، في مناهج التفسير، وأصول الاجتهاد، وحتّى بعض مفردات العقيدة، وهي اختلافات تجد أساسها في معايير قبول الرواية ودرايتها، وفهم مدلولاتها ومقاصدها، وكثرة الحوادث والمستجدّات التي تحتاج أحكامًا أو مواقف فكريّة، ورغم أنّ الاختلاف شيءٌ متوقّع ويصعب تجاوزه بسبب تفاوت العقول والقابليّات، إلّا أنّ النقاش العلميّ والحوار العقلانيّ الهادئ حول مختلف القضايا يبقى ضروريًّا.

وبهذا المبحث ينتهي الفصل الثاني ويليه الفصل الثالث في مبحثين اثنين.

## ثالثًا- الفصل الثالث: العلوم الإسلاميّة بين الواقع والواقعيّة

الواقع كل ما هو قائم وكائن وله حيثيّة وجوديّة، وكما يقول السيد الطباطبائي: «فلا يسعنا أنْ نرتاب في أنّ هناك وجودًا، ولا أن ننكر الواقع مطلقًا، إلّا أنْ نكابر الحقّ فننكره، أو نبدي الشكّ فيه، وإنْ يكن شيئًا من ذلك، فإنّما هو اللفظ فحسب، فلا يزال الواحد منّا، وكذلك كلّ موجود يعيش بالعلم والشعور يرى نفسه موجودًا واقعيًّا ذا آثار واقعيّة، ولا يمسّ شيئًا آخر غيره، إلاَّ بما أنّ له نصيبًا من الواقع»[1].

والواقعيّة تستخدم في أكثر من معنى، فحينما نصف مدرسة أو مذهبًا أو منهجًا بالواقعيّة، فقد نقصد أنّه يؤمن بالواقع المنفصل عن المدرك، وإمكانيّة بلوغ الواقع ودركه وهذا مقابل المثاليّة، وأخرى نقصد أنّه يراعي الواقع ويأخذ بأسبابه ومقتضاياته. وفي هذا السياق، نصف المدرسة الإسلاميّة بأنّها واقعيّة، أي إنّها تستجيب للمتطلّبات التكوينيّة الفطريّة للإنسان والمجتمع والوجود والحياة. وتنسجم معها انسجامًا كاملًا.

وقد تضمّن هذا الفصل مبحثين مهمين: الأوّل لتحليل مكانة الواقع في العلوم الإسلاميّة وكيف نسنج علاقةً يتكامل فيها النصّ مع العقل والواقع لبناء منظومة العلوم ومسائلها، وبالتالي بلوغ حلولها ونتاجها لبناء الفرد والمجتمع والحياة وهداية الخلق إلى مدارج الكمال والارتقاء.

والمبحث الثاني للبرهنة على واقعيّة العلوم الإسلاميّة، وإبطال الواقعيّة الموهومة لإحدى أكبر المدارس الفلسفيّة الغربيّة، وهي المدرسة الوضعيّة التي أوغلت في الماديّة والنزعة الحسيّة لتنكر ما وراء الحس والتجربة وتتنطّع لترفض الميتافيزيقا.

---

[١] الطباطبائيّ، محمّد حسين، نهاية الحكمة، ط٢، إيران، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤٢٧هـ، ص٤.

**المبحث الأول: «النص والعقل والواقع»، وقد كتبه الدكتور حاتم جياشي الأستاذ بجامعة آل البيت بقم إيران.**

أشاد الباحث مقاربته على تنقيح حقيقة كلّ ركن من أركان ثلاثيّة (العقل والنص والواقع ) وتحديد وظائفه:

فأكّد أنّ العقل قوّة درّاكة ومشخِّصة، وهي ضابطة الفهم والإدراك التي ينفصل ويفترق بها الإنسان عن غيره من باقي المخلوقات، ونبّه أنّ هذا الدور لا يعني إطلاق العنان له في كلّ المساحات، وإنّما حكومته ودائرة حجّيّته منحصرةٌ في دائرة الموضوعات الكلّيّة الحقيقيّة، وأمّا ما سوى ذلك من الموضوعات، فهي خارجة عن حكومته، كالأحكام الشرعيّة والقوانين الوضعيّة؛ لأنّ هذه الأمور هي اعتباريّة والأمور الاعتباريّة بيد المعتبر، وكذلك الموضوعات الشخصيّة المتغيّرة التي لا سبيل للبرهان عليها بالفعل لا بالذات ولا بالعرض، إلّا بعرض طبائعها الكلّيّة. نعم، يمكن للعقل القطع بثبوتها لموضوعاتها الشخصيّة بالفعل عن طريق المشاهدة الحسّيّة.

أمّا الركن الثاني، وهو الوحي، فهو يمثل القناة المعرفيّة الإلهيّة، وطريقته تختلف عن طرق الاتصال الحسّيّ أو المدركات العقليّة، فالمعرفة المختصّة بهذه القناة تتعالى على المعرفة الحسّيّة والعقليّة والمذاهب الروحيّة الذاتيّة للإنسان حتى لو بلغت القمّة في مرتبة الولاية، فدور العقل ينتهي عند التسليم بميدان الغيب وعالمه دون الدخول في كنهه أو حقيقته؛ لأنّه لا يقع تحت سلطانه. نعم، أساس الوحي يُعرف بمقدّمات راجعة إلى الحسّ والمشاهدة في عالم الشهادة، فأقرّها العقل ووثق بها، وأيضًا فإنَّ التفكير العقليّ هو المؤدّي إلى حقيقة الإيمان بالغيب، وهو الذي أوصل الإنسان إلى المعرفة العلميّة، وبذلك ينكشف الفرق بين قناة الوحي المعرفيّة هذه وبين ما ذهبت إليه المدرسة الأخباريّة في الوحي؛ لأنّها تتكلّم عن آثار الوحي لا الوحي حقيقة.

وأمّا الركن الثالث، وهو الواقع، فهو في نظر الأستاد حاتم الجيّاشي يمثّل الأساس والركيزة الأولى لبروز نظريّة المعرفة، لكونها تثبت أصل العلم ومبدأه، والواقعيّة تعني الوجود لما هو خارج عن الذات، وهذا ما نحسّه ونشعر به من خلال الفعل والانفعال معه، والذين ذهبوا إلى إنكار هذا الواقع واهمون ومكابرون، يسقط إنكارهم بمجرّد مواجهة واقعة عمليّة؛ لأنَّ كلّ إنسان يتعامل مع الأشياء وفق هذا الواقع أو الواقعيّة، وإنْ ادّعى خلاف ذلك على المستوى النظريّ، فإنَّا نجد الإنسان يفرح في حالات ويحزن في حالات أخرى، ويهرب من الخطر في أخرى، فهذه الأمور شواهد حيّة على هذه الواقعيّة ووجودها حقيقيّ لا وهميّ، وبهذا لا مكان للسفسطة وإنكار الحقائق بكلّ صورها؛ لذا بُنيت الفلسفة الإسلاميّة بكلّ مشاربها على مسألة الوجود والواقع. إذن يمثّل هذا الأُس حجر الأساس في المعرفة وقيمتها؛ لذا يمكن لكلّ مفكرٍ التحقّق من صحّة أو خطأ كلّ قضيّة بانطباقها وعدم مطابقتها للواقع الخارجيّ.

وفصّل الباحث حدود واقعيّة العلوم الإسلاميّة وضوابطها في نقاط مهمّة:

أ- لا ينبغي الشكّ بموضوع المعرفة والإدراك أو العلم المتمثّل بالواقع، وفي نوعيّة تصوّراتنا عن الوجود والواقع التي من شأنها أنْ تنعكس بصورة حاسمة على مجمل رؤيتنا حول الله تعالى والكون والإنسان والمصير؛ لذا من جهل بمعرفة الوجود أو الواقع يسري جهله في أمّهات المطالب ومعظمها. وبالذهول عنها فاتت عنه خفيّات المعارف وخباياها.

ب- تنقيح مفهوم منطقة الفراغ، وأنّ المقصود من دائرة الفراغ هو أمران: الأوّل، مساحة تنظيم المجتمع (منطقة الفراغ الولائيّة أو الحكوميّة). والثاني، مساحة الفراغ في أصل التشريع، التي لا نصّ فيها كما في المسائل المستحدثة، كزراعة الأعضاء، والاستنساخ البشريّ، وهنا يوجد مبادئ وقواعد كلّيّة وأصول عامّة جعلتها الشريعة في متناول الفقيه أو الحاكم الشرعيّ ليفتي، وبذلك ترتفع

الإشكالات من نقص الشريعة وعدم شموليّتها، ولا نسقط في معاثر التفسير بالرأي وآفات التصويب.

ج- إنَّ العلوم والمناهج الإسلاميّة تعمل على كشف وإصابة الواقع، وكذلك تعمل على معرفة حقائق الأشياء. وأدواتها في ذلك: العقل، والوحي، والنصّ. وكلّ هذه المنابع متكاملة فيما بينها من حيث المساحة والمآل، وفي عين ذلك، لا تتأثّر مكانة الوحي ومصدريّته في كشف الواقع ومعرفة الحقائق، وإنْ تعدّدت مراحله، كما في قضيّة الوحي ونزول النصّ الإلهيّ وبين إعماله وفهمه؛ لأنّ للواقع وحقيقة الأمر تأثيرًا في فهم مسار النصّ وحركته في التاريخ.

د- إنَّ العلاقة بين العقل والوحي والواقع تحكمها الأهداف والغايات، ويمثّلها محور ثابت، وهو ركيزة الوحي، بينما المرونة والمتغيّرات فتمثّلها الوسائل والأساليب المتغيّرة تبعًا للزمان والمكان (الواقع)، وهي ركيزة متغيّرات العقل ومنطقة عمله.

**المبحث الثاني: «الوضعية المنطقيّة والواقعيّة الموهومة»، كتبه الأستاذ عبد الباسط جعفر فارس، الباحث المتخصّص في العلوم الإسلامية والأستاذ في حوزة الإمام علي عليه السلام بيروت لبنان.**

لقد أراد الباحث في هذا الفصل أن يُبطل دعاوى إحدى أهم المدارس الفلسفيّة الغربيّة: الوضعيّة المنطقيّة وواقعيتها الموهومة، وأراد أن يؤكّد واقعيّة المدرسة الإسلاميّة وأنّ علوم هذه المدرسة بما تأسّست عليه من تكامليّة في المنهج بين التجربة والعقل، وبما استندت إليه من رؤية كونيّة تقرّ بالغيب وَتسلّم بعالم الشهادة، وتؤمن بالطبيعة وما وراء الطبيعة.

لقد اختار الأستاذ عبد الباسط فارس هذه المدرسة لأنّها تمثّل ذروة التطرّف الحسّي والماديّ في الفكر الغربي الذي وصلت به ماديته وتجريبيّته لإنكار كلّ معطى غير حسّي.

وقد رسم الوضعيون المنطقيون صورةً مهتزةً للعلم منذ أقحموه حاكمًا في ميدان التفكير الفلسفي، متوهّمين أنّ ردّ الفلسفة إلى الابستمولوجيا سيحرّرها من أسئلة الميتافيزيقا المحرجة، ويحقّق حلمها بمشروع فلسفيّ جماعيّ موحّد، كما توهّم «كارناب»، لا مكان فيه لصراع الأفكار حيث سيمتثل الجميع للأساس «الصلب» للمعرفة العلميّة والمتمثل في القوالب المنطقيّة لمفاهيم العلم الموحّد.

لكن تبيّن أنّ ما حدث في مجال فلسفة العلم -أثناء وبعد ظهور الوضعية المنطقية- قد كشف أنّ المعرفة العلميّة لا تسمح بقول فلسفيّ متماسك يفصل في قضايا العلم ومناهجه، فضلًا على مسائل الميتافيزيقا.

كما اتّضح أنّ العلم -المفترض أنه نموذج المعرفة الراسخة في اليقين- هو أيضًا ميدان واسع لتعدّد الآراء واختلاف الأنظار، ومن ذلك تبيّن وَهم الافتراضات المسبقة التي أسّس عليها أتباع الوضعيّة مذهبهم الصوري للعلم قبل أن يبدأوا بتحليل جمله ومفاهيمه.

صار واضحًا كذلك أنّ المنهج التجريبي لم يكن ذلك المنهج الضامن للوصول إلى معرفة يقينيّة، كما توهّم الوضعيون، إذ إنّ تسويغ الاستقراء الذي هو في صلب تطبيق هذا المنهج، بقي مشكلة قائمة في أذهانهم.

لقد تتبّع الباحث عثرات هذه المدرسة وإخفاقاتها عبر تاريخها وعبر مختلف رموزها من كرناب إلى كارل بوبر والنقلة من مبدأ التحقّق إلى معيار قابليّة التكذيب.

وتعرّض البحث إلى الوضعيّة المنطقيّة في ضوء المعرفة الدينيّة والرؤية الحضاريّة الإسلاميّة، التي تميّزت بالوسطيّة في المنهج والغايات، على خلاف العلم داخل أسوار الحضارة الغربية الذي كرّس ولا يزال صدام الإنسان مع الطبيعة، وجنون السيطرة عليها وتوظيفها في عمليّة نهب دائم لمقدّراتها، واتخاذ المنفعة المادية غاية

قصوى للحياة دون رادع أخلاقيّ، حتى لو اقتضت هذه المنفعة خراب الطبيعة وتبديد ثرواتها. مع أنّ منطق المنفعة والمضرّة يرجّح كفّة الميتافزيقا، لكونها أنفع للإنسان من مجازفة الوضعيّة المنطقيّة وإنكارها لأسئلة الميتافيزيقا عن مصير وجوده بدعوى أنّها لا تخضع للتجربة.

تجاوزت المعرفة الإسلاميّة نظرة الوضعيّة المنطقيّة، وعملت في صميم العقل من أجل إعادة بناء الإنسان بالطريقة التي تمكّنه من التعامل مع الطبيعة وما وراءها، وبالمنهج المناسب لكلّ معرفة للإجابة عن أسئلته المتعلّقة بحياته ومصيره وطموحه نحو ما هو أبعد من الحسّ والظاهر.

وأشاد الباحث بدراسة السيد محمد باقر الصدر لمعاثر الوضعيّة المنطقيّة اعتمادًا على مذهبه الذاتي في المعرفة ومنهجه الاستقرائي، وبيّن أنّه لا مجال للمنطق الوضعي إلّا أن يسلّم بمعرفة مستقلّة عن الخبرة والتجربة، وبذلك تهدم الوضعيّة المنطقيّة قاعدتها الرئيسة التي بنت عليها مذهبها، وإن لم يسلم المنطق الوضعي بإمكان التحقّق من القضيّة بغير الخبرة الحسيّة فسيكون منكرًا لمعظم قضايا العلوم الطبيعيّة التي تم الإقرار بصدقها من غير أن تصل إليها أدوات الحس والتجربة.

وبذلك صيرّت المعرفة الإسلاميّة نتائج التجارب العلمية قطوعًا متراكمةً ببركة ضميمة حكم العقل إليها؛ حيث يمكن للإنسان في ظلّ جدليّة العقل والتجربة أن يكشف سنن الكون الكليّة الصادقة في كلّ زمان ومكان، فكانت في منأى من نتائج الوضعيّة المنطقيّة المخيّبة للآمال في مجال العلم؛ بفضل حثّ وإرشاد أئمّة المسلمين إلى اتّخاذ التجربة والعقل وسيلتين في ميدان المعارف العلميّة.

هكذا وردت الفصول الثلاثة لهذا الكتاب بما حوته من مباحث؛ لتقدّم رؤية مميّزة لثلاثيّة النص والعقل والواقع.

وهذه المباحث وإن تفاوتت في الأسلوب، والبيان، واللغة، وعمق المعالجة،

ولكنها نجحت إلى حدّ كبير في تقديم نسقٍ منسجمٍ من الأفكار والطروحات، في حلقات متسلسلةٍ يشدّ بعضها أزر بعض، ويعضد بعضها البعض الآخر، ولم يخدش في انسجام هذا النسق تنوّع الآراء في بعض القضايا، أو تعدّد المقاربات لبعض المصطلحات أو المفاهيم أو تفرّق المواقف في تقويم الآراء والمذاهب والمدارس؛ فخطة الكتاب ومنحاه التأليفي شكّل حاضنةً تتّسع للجميع، ونجحت بحمد الله سبحانه في التنسيق بين كلّ تلك الجهود والآراء.

فكان المجموع أقرب إلى رؤيةٍ فكريّةٍ متكاملةٍ في بابها، تظافرت على نحت معالمها كلّ هذه الأقلام المباركة الرائدة التي نجدّد لأصحابها من أكاديميين فضلاء، ومشايخ أجلّاء، وباحثين أعزاء، كل الثناء والدعاء بدوام الإبداع والعطاء.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

**الشيخ الأسعد بن علي قيدارة**

**مدير مشروع مناهج العلوم الإسلاميّة**

# الفصل الأوّل:
# العقل
# والعلوم الإسلاميّة

# مشكلات العقل في العلوم الإسلاميّة

## (قراءة في التجلّيات والأسباب والحلول)

حسن خليل رضا[1]

### المقدّمة

من أدوات المعرفة التي جُهّز بها الإنسان العقل، الذي يُتيح له إدراك الحقائق التي تكتنف وجوده في هذا العالم؛ سواء أكانت مستقلّة في حضورها عن الأعراض والجواهر، ولو في دائرة الافتراض، أم مترابطة معها في كتلة من الوشائج والشبكات، بغضّ الطرف عمّا إذا كانت واقعة في مرمى التصوّر، أو غائبة عنه.

وتكاد المقاربات الفلسفيّة والعلميّة المعاصرة تُصرّ على الدور الذي يؤدّيه العقل في رصد الحقائق، فلا تكون معزولة في كينونتها عن الطابع المقوليّ، أو الاستعداد القبليّ الذي يُعطيها بُعدًا يعدّل من صورتها الواقعيّة، ويضفي عليها ملامحَ وأنساقًا من مَعِيْنِهِ.

لقد أدرك الإنسان، منذ تفتّح وعيه على عناصر هذا الوجود، محدوديّة ما يمكن استيعابه بوساطة عقله، سواء أكان في إطار مغامراته الفرديّة، أم في إطار التراكم

---

[1] مُفكِّرٌ وباحثٌ لبنانيٌّ.

الذي يمليه التفاعل الاجتماعيّ والحضاريّ، فتطلّع نحو آلة فريدة تمكّنه من تخطّي الدوائر التي يطوف حولها، غير أنّه ظلّ يعجن تصوّراته وأفكاره من طحين واقعه، ولم يتمكّن من إيلاء الميتافيزيقا أهمّيّة وازنة، خارج نطاق التأمّل النظريّ المحض، إلّا عبر قناة الوحي التي تجعل المحدود مشمولًا بعناية المطلق؛ ليزوّده بمقوّمات السلوك الذي يحقّق الانتظام الدنيويّ في أفضل خياراته، ويضمن السعادة الأخرويّة في أسمى مآلاتها.

تتوسّل العلوم الإسلاميّة منهجًا مركّبًا إلى حدّ بعيد من مكوّنين: أحدهما إلهيّ، والآخر بشريّ، حيث تعمل على الدمج بينهما في سياق جامع بين التعاليم والوصايا من جهة، والتسويغات العلميّة لمؤدّياتها ووظائفها من جهة أخرى. ومن الطبيعيّ إزاء ذلك أن يكون العقل حاضرًا فيها إلى جانب الوحي، يشرح الغامض والغريب والمجمل من تجلّياته اللغويّة، ويعلّل المسالك والوجهات التي ينتهجها، ويملأ الفراغ الذي لا يراه أولويّة، إن باستلهام روح هذا الوحي، أو بأغيار لا تصطدم مع إملاءاته.

بيد أنّ ثمّة مشكلات يُحدثها حضور العقل في المساحات التي تُعدّ حكرًا على حركة الوحي، فلا تكون لديه مسارب إليها غير اللوذ بخصوبة الإمكان العامّ؛ ما يفضي إلى إعادة النظر في الدور الذي يؤدّيه العقل على مستوى العلوم الإسلاميّة؛ لتبقى محافظة على طابعها المتعالي، من غير انقياد إلى إسقاطات العقل.

وانطلاقًا من ذلك، أين تتجلّى المشكلات التي يُحدثها العقل عمومًا على مستوى العلوم الإسلاميّة إزاء ثنائية العقل والنصّ؟ وما الأسباب التي تُناط بها المسؤوليّة عن إثارة هذه المشكلات؟ وإلى أيّ حدّ يمكن استشراف بارقات حلّ لها؟

## أوّلًا: جدل التجلّيات

لا يتنحّى العقل البتّة عن منزلته في عمليّة الإدراك، سواء أتعلّقت بالأمور التي طوّقها بهالة القداسة، أو بالأمور التي أُرتجّ من دونها هذا السور، غير أنّ الجدل يقوم في الأساس حول أحكامه التي يعارض فيها النصّ المسكون بقصديّة الوحي، ولا سيّما في نطاق العلوم الإسلاميّة التي اعتضدت به في استقراء مادّتها، وتصنيفها، وشرحها، وتسويغها، وتقنينها؛ لتغدو هذه العلوم بيوتًا للكائن المسلم، يقطن في حجراتها، ويجول في ممرّاتها، ولا تسوّل له نفسه هدمها، ما دامت أعمدتها مدعّمة بالتراكم التراثيّ، وعلّتها الغائبة متمثّلة في تلقّف الوحي، فضلًا عن أنّ هذا الخيار يلزمه بالتحرّي عن البدائل التي تقطع حيرته وتخبّطه، وتعتقه ممّا قد ينتابه من قلق معرفيّ، إن لم يغادر إلى أنساق منهجيّة مغايرة جذريًّا.

تناط بالعقل مهمّة عمارة العلوم الإسلاميّة، ومتى بلغ في أدائها تخومًا نائية عن الطبيعة التي اعتاد على ممارسة دوره ضمنها، احتدم الخلاف حول الحدود التي ليس عليه تجاوزها، والمشروعيّة التي يحرزها، إلى الحدّ الذي تراوحت فيه مستويات قبوله وردّه بين قوسي إقحامه في مدارج الميتافيزيقا نفسها، وإعفائه من هذه المهمّة رأسًا؛ لتولد في خضمّ هذه المواقف مشكلات عديدة، قد تنبع من صراحة الموقف العقليّ إزاء معطيات الوحي وأطره المنهجيّة، وقد تنبع من جنوح المباني التي قامت عليها العلوم الإسلاميّة إلى تقليص الدور المنوط بالعقل في حدود مطلقاتها ومؤدّياتها؛ ولا يخفى أنّ التعارض قائم في الأساس بين نصّ مسند إلى المتعالي، يفترض المتمسّك به تعبيره عن الحقيقة التي تتجاوز قدرة العقل، وخاصّة عندما تتنافى مع منطقه المغلّف بغشاء واقعه الدنيويّ؛ وعقل مسند إلى الإنسان، عليه المعوّل في بتّ الحقائق والأحكام، وهو مدار قبول المدركات ورفضها، وخاصّة عندما ترتسم على أفقه قضايا، لا يراها بحكم المعايير التي يعتمد عليها من نسيج الواقع؛ ولو أزيلت السدود العائدة إلى اختلاف المنبعين، بأن أُتيحت

للعقل مبتنيات الوحي ومرتكزاته، أو تعالي العقل إلى مستوى الإحاطة بملابسات هذا الوحي؛ لأفضى الأمر إلى التسوية بينهما، وردم أيّ تعارض محتمل بينهما على المستوى النظريّ على الأقلّ.

ولئلّا يأخذ الكلام حيّز الإطلاق؛ يمكن تتبّع جانب من التجلّيات الإشكاليّة للعقل في ميدانين اثنين من العلوم الإسلاميّة، يتمتّعان بخصوصيّة بارزة؛ لما يخلّفانه من أثر عميق في حياة الأمّة، وأطوارها الحضاريّة، هما: علم الكلام، وعلم أصول الفقه.

### ١- إشكاليّات العقل في مجال الكلام

أمّا في ميدان علم الكلام، فقد أُسندت إلى العقل مهمّة الدفاع عن مقولات الاعتقاد الإسلاميّ، بمعنى أنّ النصّ الإلهيّ حدّد دوائر الاعتقاد الصائب، وليس على هذا العقل إلّا أن يذعن لها، ويسلّم بمطلقيّتها، ويسوّغ لنفسه الخيارات والمسالك التي قدّمتها؛ ولا ينبغي الإغماض عمّا ينتاب ضوابط العقل ومعطياته من تطوّر وتعديل وتغيير، بحسب المقدّمات العلميّة التي يركن إليها عادةً.

ولئن ألفى عضد الدين الإيجيّ في علم الكلام تحصيلًا للقدرة على إثبات العقائد الدينيّة، بإيراد الحجج، ودفع الشبه[١]؛ فإنّ أبا حيّان التوحيديّ يحدّد مدار النظر في هذا العلم ضمن مجالات: التحسين، والتقبيح، والإحالة، والتصحيح، والإيجاب، والتجويز، والاقتدار، والتعديل، والتجوير، والتوحيد، والتفكير، والاعتبار فيه، ويجعل ذلك منقسمًا بين دقيق ينفرد العقل به، وجليل يُفزع إلى كتاب الله تعالى فيه، لافتًا إلى مستوى التفاوت في ذلك بين المتحلّين به على مقاديرهم في البحث والتنقيب والتجويز والجدل والمناظرة والبيان والمفاضلة[٢].

---

[١] الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، ص٧.

[٢] التوحيدي، أبو حيّان علي بن محمّد، ثمرات القلوب (مع كتاب الأدب والإنشاء في الصداقة والصديق)، ص١٩٢.

ويستفاد من ذلك أنّه لم يُؤْذَن للعقل بأن يتجاوز سور النصّ في عالم الاعتقاد، بل عليه أن يوجّه عنايته إلى بنيته اللغويّة، متحرّيًا عن مختلف الركائز التي تدعم وجهته، وتدافع عن أحكامه وتصوّراته المبرمة، وقد يُعطى العقل قيمةً في حدود ما طابق به منطوق النصّ، فإذا شذّ عن هذا السّمْت، لم يعد حُجّة ناهضة لاثبات الاعتقاد، إلّا بمقدار ما تتيح له بعض المذاهب الكلاميّة فرصة التعويل على ثمار هذا الانفراد.

ارتكز علم الكلام في بحثه حول وجود الله وصفاته على الأدلّة العقليّة عمومًا، ولا سيّما تلك التي تداولها الفلاسفة، بدءًا بدليل الحركة الذي صاغه أرسطو[١]، ومرورًا ببرهان الصدّيقين وفق صياغتي ابن سينا وصدر الدين الشيرازيّ[٢]، ووصولًا إلى الدليل الأخلاقيّ الذي صاغه كانط على صورة مصادرة في «نقد العقل العمليّ»[٣].

غير أنّ التحوّلات التي أحدثها نقد بعض الفلاسفة المعاصرين للعقل التأمّليّ، وكرّسها الركون إلى العقل التجريبيّ، أفضت إلى نقد الميتافيزيقا برمّتها، نظير نقد هيوم لمبدأ العلّيّة، لافتًا إلى أنّ رؤية أيّ شيئين أو فعلين، مهما كانت العلاقة بينهما، لا يمكن أن تعطينا أيّ فكرة عن قوّة أو ارتباط بينهما، وأنّ هذه الفكرة تنشأ من تكرار وجودهما معًا، وأنّ التكرار لا يكشف، ولا يحدث أيّ شيء في الموضوعات، وإنّما يؤثّر فقط في العقل بذلك الانتقال المعتاد الذي يحدثه، وأنّ هذا الانتقال المعتاد هو القوّة والضرورة، وأنّ هاتين هما صيغتان للإدراك، لا للموضوعات، تشعر بهما النفس، ولا تدركان خارجيًّا في الأشياء[٤].

---

[١] راجع: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، صص١٩٩– ٢١٥.

[٢] راجع: اللواتي، محمّد رضا، برهان الصدّيقين، ص٢٠٢ وما بعدها؛ ص٢٧٧ وما بعدها.

[٣] كانط، عمانوئيل: نقد العقل العمليّ، ص٢٢٨ وما بعدها.

[٤] راجع: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج٢، ص٦١٦.

ويصبّ في هذه الوجهة نفسها إقدام كارنب على مناقشة معيار التحقّق، مميّزًا -على غرار سائر أعلام الوضعيّة المنطقيّة- بين القضايا التحليليّة التي تتمثّل في العلوم الرياضيّة والمنطقيّة، والقضايا التركيبيّة التي تتمثّل في العلوم التجريبيّة، لافتًا إلى كونها وحدها تنطوي على معنى، بينما عدّ العبارات الميتافيزيقيّة أشباه قضايا، وفارغة من كلّ معنى، ولا تقرّر شيئًا؛ لعدم قابليّتها للتحقّق والاختبار، وبُعدها عن النسق التحليليّ[١].

وكثيرون هم الفلاسفة الذين سلكوا هذا الدرب، ولا سيّما من التحليليّين والتفكيكيّين والبراغماتيّين والوجوديّين، جاعلين من العقل التجريبيّ معيارهم، والأداة العلميّة التي ينكرون من خلالها الميتافيزيقا، ويجعلون البحث في وجود الله وصفاته مجرّد تصوّرات لغويّة أو خياليّة، تتقوّى بها طبقة حاكمة على رعيّتها، فتروّضهم في خدمة مصالحها، أو تتشبّث بها طبقة مضطهدة، تجد فيها السلوان والتعويض عن الخسارات الفادحة التي تُمنى بها.

وحتّى في المرحلة التي لم يكن فيها وجود الإله موضع جدل عند المسلمين، أفضى الخلاف في مسألة صفاته إلى ولادة مذاهب وفرق كلاميّة، ما انفكّت تداعياتها قائمة على مستوى الفكر الكلاميّ المعاصر، فبينما أسند النصّ القرآنيّ إلى الذات الإلهيّة صفات، اعترض العقل الذي نزّه الله عن كلّ شبيه على نسبة هذه الصفات إليه، وتساءل عمّا إذا كانت قديمة أو حادثة، فأثبتها بعض بلا كيف، مُقصِيًا العقل عن إدراكها خارج سياقها اللغويّ، ونفاها بعض، تاركًا للعقل أن يلوذ بتأويلها، إن من خلال عدّ صفات الله عين ذاتها، أو من خلال نسبتها إلى العقل الفعّال، أو من خلال طرائق تؤدّي الغاية نفسها...

ولم يكفّ العقل عن التساؤل عن حقيقة المباني العقديّة الأخرى، متحرّيًا عن ظاهرة النبوّة، ومعنى الوحي، وحدود الغيب، وحدوث العالم، وواقعيّة المعاد،

---

[١] راجع: إبراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، صص٢٧٢-٢٧٥.

وجدوى الثواب والعقاب الأخرويّين؛ فأسقط المعايير والضوابط والمقولات التي يعمل وفقها على هذه المضامين المستمدّة من معين الوحي، ولم يُقْصِر وظيفته على البيان اللغويّ، ولا على التقريب التسويغيّ، بل أرسى لدى بعض الفرق مقولات، لا مستند لها غير هذه المستقلّات العقليّة، استمد أكثرها من نتاج الفلسفة اليونانيّة، ونُقُوْل الأديان السماويّة، وعصارة المطارحات النقديّة...

## ٢- إشكاليّات العقل في أصول الفقه

وأمّا في ميدان أصول الفقه، فقد أُدْرِج العقل في قائمة الأدلّة الأربعة، وإن عُدَّ دليلًا على ما يُنتج الوظائف والأحكام الظاهريّة، بمعنى أنّه يمثّل دليلًا على الأصل المنتج، وليس أصلًا منتجًا لها بنفسه[١].

ولا يقتصر حضوره على تفكيك الألفاظ والعبائر والمعاني التي يتركّب منها الكتاب والسنّة، بل عمد الأصوليّون إلى التساؤل عن حجّيّة حكمه على شيء بأنّه حسن شرعًا، ينبغي فعله، أو قبيح شرعًا، ينبغي تركه؛ وغاصوا في مقاربة الخلفيّة التي تفضي إلى ذلك، فتساءلوا عن قدرته على إدراك الحسن والقبح الشرعيّين، على غرار المتكلّمين، ثمّ تناولوا في هذا السياق حكم العقل بالملازمة العقليّة بين حكم الشرع وحكم آخر، أو ما يعرف عندهم بغير المستقلّات العقليّة.

وعلى الرغم من حضور العقل في مباحث الأصول العمليّة التي تلوذ به في تحديدها الوظائفَ الظاهريّةَ، فإنّ الأصول العقليّة تُرَدّ عمومًا إلى أصلين؛ لأنّ العقل يحكم بأصالة الاشتغال، إن أدرك شمول حقّ الطاعة للواقعة المشكوكة، ويحكم بأصالة البراءة، إن أدرك عدم الشمول[٢]... ولا يصحّ التعويل على الأصول العمليّة – سواء أكانت عقليّة أم شرعيّة- إلّا بعد الفحص واليأس من الظفر بالأمارة على الحكم الشرعيّ في مورد الشبهة، فضلًا عن أنّ القيمة الوازنة

---

[١] الحكيم، محمّد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن، ص٢٧٩.

[٢] الصدر، محمّد باقر، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، ص٣٠٩.

في هذا المضمار هي للأصول الشرعيّة التي تُعدّ من ضروب الأحكام الظاهريّة الطريقيّة المجعولة ابتغاء تحقيق منجّزيّة الأحكام الشرعيّة، أو المعذّريّة عنها.

وفي المقابل، ألغى العقل النقديّ في علم أصول الفقه تضخّمًا غير مثمر، أفضت إليه الإسقاطات التي تحمّل النصوص الشرعيّة دلالات لا تقتضيها بالضرورة، نظير مباحث التعارض والتراجيح والأمارات التي تفتقر إلى إثبات التزام الله ورسوله والأئمّة أنفسهم برعاية مناهج العرف وأدواته ومعاييره، فضلًا عن راجحيّة عدم كون نصوصهم ناظرة دائمًا إلى هذه الخلفيّات، فإنّه يُحتمل أن تكون تطبيقات مقصودة، على الرغم من تعارضها الظاهر، تبتني على مراعاة الفروق العائدة إلى البيئة والثقافة والظروف التي صدر التشريع بين جناحيها. وقد يُلَاحَظ هذا الأمر نفسه في مقاربة موضوعات، يُعدّ الخوض فيها أقرب إلى الترف الفكريّ، بينما يسعى الأصوليّ - من خلال هذا الجهد - إلى إعداد الأصول التي يحتاجها في عمليّة استنباطه الأحكام والجعول الشرعيّة، وربّما ينشغل في مسائل محدودة الناتج، فيستطرد في بحثها كالاستصحاب التعليقيّ، والمعنى الحرفيّ، والمشتقّ، وحقيقة الوضع والواضع في اللغة، وغيرها، على حساب موضوعات ذات أولويّة بالنسبة إليه، كحاكميّة العلوم التجريبيّة، والنسق التاريخيّ للنصوص، ومعدّليّة المعطى الأخلاقيّ القيميّ (الإيتيقيّ)، وفرادة المجتمع المعنيّ بالتكليف...

ويتطرّف العقل النقديّ لدى بعض الباحثين، فالعقل النقديّ الحديث لا يرى تثريبًا في الاستفادة من تراكم الخبرة البشريّة في مضامير العلوم التجريبيّة والرياضيّة والاجتماعيّة والإنسانيّة، في الوقت الذي يرى في النصوص الشرعيّة تدابير علاجيّة لا تتجاوز عصرها ولا البيئة التي صدرت فيها! فلا يمكن النفاذ بها إلى الواقع المعاصر، استنادًا إلى القواعد والمباني التي أجهد الأصوليّون أنفسهم في بحثها وتمحيصها، إلّا إن أتيحت لهم أدوات فريدة، تستفيد من منجزات هذا العقل بصورة غير مسبوقة، وعبر الاستعانة بمناهج أكثر قوّةً وخصوبةً.

ومهما يكن، فإنّ ترويض علم أصول الفقه للعقل، وحصر الاستفادة منه في نطاق محدود، لا يصل إلى حدّ جعله أصلًا منتجًا للوظائف والأحكام والجعول الشرعيّة الظاهريّة، قابله هجوم عقليّ على المباحث التي قصر هذا العلم عنايته عليها، فوسمه بالعقم، والدوران في حلقات مفرغة، وإقصاء صناعة الحكم الشرعيّ عن مجتمع التداول الحديث، حيث ألفى في هذا المجتمع انزياحًا بَيِّنًا بين مبتنيات هذا الموروث، ومتطلّبات الانتظام.

## ثانيًا: حفريّات الأسباب

للعقل مسالكه المنهجيّة وفق طبيعته التكوينيّة التي اختصّ بها، سواء بنى النقّاد على جوهريّته، أو ذهبوا إلى كونه ظاهرة منبثقة، وهو يعمل باستمرار على نقد هذه المسالك واتّهامها وتجاوزها في سعيه إلى فهم الواقع وتفسيره والانسجام مع مبتنياته؛ ومن الطبيعيّ أن يكون أقرب إلى الإذعان والتصديق والاطمئنان العالي، عندما تُؤيّد براهينه وقراءاته وتحليلاته بمعطيات الحسّ التي تعبّر عمّا يتضمّنه العالم الخارجيّ، سواء أكانت حاكيةً بدقّة عن هذا العالم، أو مقودةً بطبيعة الحواسّ التي تؤدّي هذه الوظيفة، أو مرصوفةً بقبليّات العقل وإسقاطاته واستعداداته؛ بينما لا يبلغ هذه الرتبة نفسها في تعامله مع المفاهيم والطروحات المتعالية، أو التي تعود إلى عالم الغيب، حتّى في صورة حدّ هذا الغيب بما يخرج عن إدراك الحواسّ فحسب، وإن لم يتجاوز إدراك العقل؛ فإنّه يظلّ في أفضل صوره ملازمًا مدار الظنّ، تقوّيه الاحتمالات المتراكمة التي تورث ضروبًا من التسليم الذي لا يخترق عادةً مدار اليقين.

ولّما كانت العلوم الإسلاميّة متطلّعة إلى العالم المتعالي، تطوف حول لغة النصوص التي تعبّر عن إرادته القصديّة، مجريةً حفريّاتها في تضاريسه، مروّضةً ما تراكم من منجزات الحضارة البشريّة في تبرير مقولاته؛ فإنّها لا تسمح بالخضوع لمقاييس العقل إلّا ضمن هذه الحدود؛ وإذا أضفنا إلى ذلك عدم تطابق أحوال

العالم المتعالي ومعاييره وخصائصه عمومًا مع ما يقابله في العالم المادّيّ، ألفينا هذه العلوم تدخل في نفق طويل من المشكلات، فلا تُعالَج واحدة منها، إلّا وتولد على أطرافها مشكلات أخرى، لا يكفّ العقل عن طرحها، ما دامت خارجة عن حدود مدركاته، وغائبة عن المجال الذي يحكم بالاستناد إليه.

بيد أنّ لهذه العلوم الإسلاميّة موقفها من العقل، حيث نرى فئة من المشتغلين بها، يغالون في التعويل عليه، إلى حدّ إخضاع النصّ له، وتأويله وِفْقَه؛ في مقابل فئة أخرى، تقلّص دوره، إلى حدّ تغليب ظواهر النصوص عليه؛ ويمكن ترتيب المواقف منه عمومًا على سُلّم متفاوت شدّة وضعفًا بين ذينك الطرفين المعبّرين عن قوسي الإفراط والتفريط.

ولئلّا يحبو الكلام خارج السور المحدّد له؛ نكتفي بإبراز الرؤية التي شهدها كلّ من علم الكلام، وعلم أصول الفقه؛ لما يحظيان به من أهمّيّة في تحديد الاعتقاد النظريّ الذي ينبغي الإيمان به قلبيًّا، واستنباط الحكم أو الجعل الشرعيّ الذي ينبغي الالتزام به عمليًّا وسلوكيًّا.

أمّا على مستوى علم الكلام، فإنّه يجدر طرح رؤية المعتزلة بادئ الأمر؛ لكونهم عرفوا بإعمال العقل، والثقة به، والركون إليه، حيث عرّفه القاضي عبد الجبّار بأنّه «عبارة عن مجموعة من العلوم المخصوصة، أي: العلوم الضروريّة التي إن حصلت في المكلّف، صحّ منه النظر والاستدلال، والقيام بما كلّف؛ ولكي يكون عقلًا، لا بُدّ أن تجتمع فيه هذه العلوم؛ أمّا إذا تفرّقت عن بعضها، فهي ليست كذلك»[١].

ويقتضي هذا التصوّر تقديم العقل على الشرع، ولو بتأويل الشرع وفق إملاءاته، بدليل أنّ الناس كانوا يحتكمون إلى عقولهم قبل نزول الشرائع، كما أنّ النظر العقليّ هو الذي يفضي إلى الإيمان الفعلي، وبإمكانه أن يدرك في الحقيقة الشريعة أو الوحي بما أودعه الله فيه من استعداد، وربّما يسترشد بهما، عندما يعتريه العجز، فإنّه «لمّا

[١] القاضي عبد الجبّار، المغني، ص٣٧٥.

لم يمكنّا أن نعلم عقلًا أنّ هذا الفعل مصلحة، وذلك مفسدة؛ بعث الله تعالى إلينا الرسل؛ ليعرّفونا ذلك من حال هذه الأفعال، فيكونوا قد جاؤوا بتقرير ما قد ركّبه الله تعالى في عقولنا، وتفضيل ما تقرّر فيها»[١].

ويكاد العقل في التصوّر الاعتزاليّ يسوق النقل إلى الدائرة التي يتحرّك في رحابها، فلا يترك له الانفراد بتعاليمه ووصاياه، ولا يعطيه حضورًا حاكمًا مستقلًّا، بل يبقيه تحت وصايته، إلى الحدّ الذي قد يستعيض بإملاءاته عنه، فيغدو مشكلة في درب العلوم النقليّة، بمقدار ما تشكّل هذه العلوم نفسها عراقيل أمام استبداده الإبستمولوجيّ.

ولئن حدّ أبو الحسن الأشعريّ العقل بكونه «العلم ببعض الضروريّات التي سميّناها العقل بالملكة»[٢]، لافتًا إلى التلازم بين العقل والعلم؛ فإنّه لا ينأى بذلك عمّا قرّره القاضي عبد الجبّار، مع الالتفات إلى أنّ العلم الضروريّ «يُلزم نفس المخلوق لزومًا، لا يمكنه الخروج عنه، ولا الانفكاك منه، ولا يتهيّأ له الشكّ في متعلّقه، ولا الارتياب به»[٣].

غير أنّ رؤيته التي تمثّل الموقف الأشعريّ، تشكّل وسطًا بين موقفي المعتزلة وأهل السلف؛ لأنّ العقل المستقلّ عن الوحي -في رأي الأشاعرة- عاجز عن معرفة الشؤون الإلهيّة، وما هو إلّا أداة أو وسيلة لفهم الوحي المنزّل[٤]؛ وعلى الرغم من أنّه يدعو إلى الإيمان، فإنّه لا يوجب شيئًا على أحد ولا يرفع عنه، ولا يمكنه أن يحلّل أو يحرّم، ولا أن يحسّن أو يقبّح، وإنّما يُناط هذا كلّه بالشرع وحده[٥].

[١] القاضي عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٦٥.

[٢] راجع: الإيجي، م.س، ص١٤٦.

[٣] الباقلاّني، أبو بكر محمّد بن الطيّب، التمهيد، ص٣٥.

[٤] الباقلاّني، أبو بكر محمّد بن الطيّب، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص١٣.

[٥] راجع: الجويني، أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، ص٢٥٨.

ويكاد العقل في التصوّر الأشعريّ يُحَدُّ في بقعة الإخبار عمَّا بيّنه الشرع، وليس له أن يبرح هذا الموقع؛ لكونه محدودًا، مهما تهيّأت له أسباب الاتّساع، بينما يمتلك الشرع خصوصيّة المعرفة المتعالية المسندة إلى خالق العقل ومصمّمه؛ ما يسوّغ كون هذا الشرع يتجاوز قدرة العقل، ويحقّق المقاصد التي لا يدرك أسرارها، ويملأ الفراغ الذي لا يُتاح له سدّه غالبًا.

ولا يمكن للعقل المحاصر في هذه البقعة إلّا أن يثور على النقل الذي سلب منه حاكميّته، ولو في حدود التأويل الذي يختلق لهذا النقل مشكلات، لا تلبث أن تطرح مقولاته ووصاياه وتعاليمه تحت حاجبي النقد والتفكيك، وقد يستوجب تبريرها استلهام طروحات تفتقر إلى أصالة التفكير أو الابتكار الإسلاميّ.

ويظهر ممَّا تقدّم أنّ البؤرة التي تتدفّق منها مشكلات العقل على مستوى هذا العلم، تتمثّل في عدم الخلوص إلى ترسيم علميّ محكم ودقيق، لحدود المساحة التي يستغرقها أو يشغلها كلّ من العقل والوحي، استنادًا إلى تصوّر مشترك بين أرباب المذاهب الكلاميّة، ولا سيّما أنّ النصّ الدينيّ يتّسم بخصوبة التأويل، تاركًا للعقل فرصة استلهام الخيارات واستعارتها وتوظيفها في فهمه، إلى حدّ التجاوز الذي يمحو ظاهره؛ بينما يبقى العقل إزاء ذلك كلّه ممتعضًا من لجام النقل الذي لا يتيح له من الحرّيّة إلّا المقدار الذي يبقيه في نطاق حكمه.

وأمّا على مستوى علم أصول الفقه، فإنّ الحرص على تحقيق المنجّزيّة والمعذّريّة لا يترك للعقل الحرّيّة في استكمال صولاته وجولاته في ميادين الشريعة، إلّا بمقدار محدود، لا يُناط به إنتاجُ حكمٍ، وإن كانت له تصوّراته وملاحظاته واعتراضاته التي لا تأخذ حيّزًا نسبيًّا إلّا في مناطق الفراغ التشريعيّ؛ لأن النصّ يسكته عادة عن الخوض في المساحة التي لا يطاولها حكمه، ولا يبلغها إدراكه، بحجّة أنّ علوّ النصّ يستدعي التسليم بحكمته وصوابه، فمن الطبيعيّ أن يتسلّل إلى قداسة هذا العلوّ؛ ليحدث مشكلات، إن من جهة الفصل بينه وبين ممارسة الواقع، أو من

جهة إقحام معاييره وأدواته في عمليّة التشريع التي ليس من شأنها أن تُسند إليه، ولا أن تنبع من مدركاته.

لم يحظ العقل، بوصفه مصدرًا كاشفًا عن التشريع، بعناية أعلام المذاهب الفقهيّة، إلّا بحدودٍ ضيّقةٍ، إذ إنّ غالبها لم تدرجه ضمن أدلّتها الشرعيّة، بل استقرأ بعض الباحثين هذه الأدلّة عندهم، فلم يرَ العقل ضمنها، على الرغم من أنّها بلغت تسعة عشر بابًا، لم يتّفقوا إلّا على القليل منها، وهي: الكتاب، والسنّة، وإجماع الأمّة، وإجماع أهل المدينة، والقياس، وقول الصحابيّ، والمصلحة المرسلة، والاستصحاب، والبراءة الأصليّة، والعوائد، والاستقراء، وسدّ الذرائع، والاستدلال، والاستحسان، والأخذ بالأخفّ، والعصمة، وإجماع أهل الكوفة، وإجماع العترة، وإجماع الخلفاء الأربعة[١].

ولم يمنع هذا الاقصاء العقل من النفاذ إلى بعض هذه الأدلّة، وإن اتّخذ صورًا تعبيريّة وتأثيريّة أخرى؛ بيد أنّه لم يلبث أن شقّ طريقه إلى بعض هذه المذاهب، بتأثير كلاميّ واضح، حيث يُعدّ ما كتبه ابن إدريس الحليّ من أقدم النصوص التي تثبت دليليّته.

ميّز الأصوليّون - بتأثير من الفلاسفة - بين عقل نظريّ، يدرك الواقعيّات التي ليس لها تأثير في مقام العمل، إلّا بتوسّط مقدّمة أخرى؛ وعقل عمليّ، يدرك ما ينبغي فعله وإيقاعه، أو تركه والتحفّظ عن إيقاعه.

وقد وظّف هؤلاء الأصوليّون العقل العمليّ في منهجهم، فاستخدموه لاثبات حجّيّة القطع، وإثبات حرمة التجرّي، وحجّيّة الأمارات الظنّيّة، وبحوث العلم الإجماليّ، وغيرها... بل استخدموه في إثبات الحكم الشرعيّ، وأطلقوا على الموضوعات التي يثبتها تسمية «المستقلّات العقليّة»، وحاولوا التعويل

---

[١] الطوفي، نجم الدين، رسالة في رعاية المصلحة (نشرت ملحقة بكتاب مصادر التشريع الإسلاميّ في ما لا نصّ فيه لعبد الوهّاب خلاف)، ص١٠٩- ١١٠.

عليه في مسألة قبح العقاب بلا بيان، ووجوب الفحص، ووجوب دفع الضرر، ومسألة حقّ الطاعة، ووجوب شكر المنعم، و قبح الأمر بالشيء مع العلم بانتفاء شرطه[١]...

كما وظّفوا العقل النظريّ في منهجهم، فتناولوا إمكان اجتماع الأمر والنهي أو امتناعه؛ وإمكان الخطاب بصورة ترتّبيّة؛ وقضايا العلّة والمعلول، وامتناع تخلّف أحدهما عن الآخر؛ والقضايا المتعارفة، مثل: امتناع التناقض، والتضادّ، واجتماع المثلين، والدور، وتحصيل الحاصل، وغيرها؛ والعلاقات والاستلزامات الواقعيّة، مثل: اجتماع الأمر والنهي، ومقدّمة الواجب؛ وقياس الأولويّة والمساواة؛ وسواها...

ومهما يكن، فإنّهم قسّموا مدركات العقل، في مقام اكتشاف الحكم الشرعيّ، إلى مستقلّة، تتمثّل في ما تفرّد العقل بإدراكه لها بلا توسّط بيان شرعيّ، نظير إدراكه الحسن والقبح المستلزم لإدراك حكم الشارع بهما؛ وغير مستقلّة، يعتمد الإدراك فيها على بيانٍ من الشارع، نظير إدراكه وجوب المقدّمة عند الشارع، بعد اطّلاعه على وجوب ذيها لديه؛ أو إدراكه نهي الشارع عن الضدّ العامّ، بعد اطّلاعه على إيجاب ضدّه[٢]...

وليس توظيف العقل بهذا الحجم في علم أصول الفقه بأمر هيّن، بل يُعدّ مغامرة في ظلّ ذهنيّة تحصر التشريع في النصوص، وتُقصي العقل بشكل صارم، نافيةً قدرته على إدراك أدلّة الأحكام بذاته[٣].

---

[١] راجع: الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول (تقريرات بحث السيد محمّد باقر الصدر)، ج٤، ص٢٨ وما بعدها؛ ج٥، ص٢٠٠ وما بعدها؛ الكاظمي، محمّد علي، فوائد الأصول (تقريرات بحث الشيخ محمّد حسين النائينيّ)، ج٤، ص٩٧ وما بعدها؛ البروجرديّ، محمّد تقي، نهاية الأفكار (تقريرات بحث الشيخ ضياء الدين العراقيّ)، ج٣، ص٤٦٨ وما بعدها؛ وسواها.

[٢] الحكيم، محمّد تقي، م.س، ص٢٨١.

[٣] طه، يس سويلم، مختصر صفوة البيان في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، ج١، ص٢٩.

ومن هذه البؤرة، تعبر مشكلات العقل إلى علم أصول الفقه؛ فإنّ هذا العلم لا يغدو خصبًا باستغنائه عنه، بل تُعرقل مسيرة تطويره، وتقوّض مبانيه المعرفيّة؛ حتّى يغدو مجرّد تقنيّات لغويّة جامدة، ليس بمقدورها أن تستغرق الحوادث غير المتناهية. كما أنّ هذا المقدار من التعويل على العقل يطرح أسئلة كثيرة حول مرونة السور الذي يحمي أصول الفقه من سطوة العقل وتضاؤل أثر الوحي على حدّ سواء.

ويمكن التمثيل لهذا الجانب الأخير بما يوجبه العقل من ضرورة جبر النقص، أو سدّ الفراغ الحاصل من ضعف المنزلة التي تشغلها الأخلاق على مستوى النظريّات الأصوليّة، فضلًا عن لزوم الاحتكام عند مقاربة هذه الأنساق الأخلاقيّة أو القيميّة إلى ما تنطوي عليه في بيئتها من روح التغيّر والحركة، في مقابل ما سعت إليه المنظومة الأصوليّة من إيهام بالثبات والقداسة والتعالي؛ ما يعيد إلى أذهاننا نقد "مونتاني" لدعوى كونيّة الأخلاق المسيحيّة، وإرجاعه قوانين الفكر إلى مبتنيات العرف[1].

ويقوّي هذا التصوّر ما ينطوي عليه البحث الأصوليّ عادةً من طابع تبريريّ، يرسّخ قوالب جامدة للنظر فيه، ويتيح الجهود الحديثة للبدائل العلاجيّة التي سبق أن قدّمها المؤسّسون الأوائل، ويبقى في قعر نتائجه أثر البيئة التي صدرت فيها النصوص، على الرغم من تباين فضائها مع مكوّنات الفضاء الذي يُعاد إنتاجها فيه؛ ما يدلّ على أنّ العقل الحديث لم يعد يقنع بحدود الدور الذي أناطه الأصوليّون بعمليّة استنباط الحكم الشرعيّ، وإنّما يتطلّع إلى حضور أوسع، ولا سيّما مع مفارقات العصر التي يرى فيها تباينًا وانزياحًا عمّا اعتادت النصوص على مَلْئِهِ واستغراقه.

[1] Félicien Challaye: Philosophie scientifique et philosophie morale, p.242.

## ثالثًا: فلق الحلول

يحرص العقل على تأمّل البدائل التي يستشرف فيها الحلول لما يدرجه في قائمة المشكلات أو الإشكاليّات؛ ليختار منها البديل الذي يُحدث لديه السكون والاطمئنان، ثمّ يُخضع ما تراكم لديه من تصوّرات للاختبار في ضوء التسليم به، حيث يحمل كلُّ حلٍّ في صميمه مشكلات أو إشكاليّات أخرى، تجعل من القوّة النظريّة مشكاة أفكار، تتداخل إلى حدّ القابليّة للتشكّل في صور معرفيّة مفتوحة باستمرار.

ولا ينبغي الإغضاء عن المساحة المرنة التي يطاولها التطوّر والتغيّر من العقل، سواء أُخذ بمدلوله النوعيّ أو بمدلوله الشخصيّ، فهي التي ترصد عادةً ما يتلبّد أمامه من مشكلات، ويرتسم من حلول، مستوحيةً طابع القبول والامتناع من المساحة الثابتة عمومًا من العقل لدى أفراد النوع.

واللافت أنّ المادّة التي تنتظم منها العلوم الإسلاميّة لا تصطدم بمنطق المساحة المرنة من هذا العقل فحسب، وإنّما تتجاوزها إلى أسوار المساحة الثابتة؛ ما يجعل منها دالية مشكلات ضخمة أمام العقل بأبعاده المختلفة، تحتاج إلى جهود تأويليّة جبّارة من أجل أن يستوعبها بسلام، ويعدّ الحلول السائغة التي تجعلها أدنى إلى التناسق والانسجام مع طبيعته.

وفي المقابل، يستشعر جانب جوهريّ من مادّة هذه العلوم بخطر الهدم الذي يلحّ عليه الطابع النقديّ للعقل، ومتى صيغ هذا الجانب وفق طبيعة العقل، أفضى التطابق إلى إلغاء الدينيّ لصالح العقليّ؛ لنغدو أمام اختزال منهجيّ، لا يترك للميتافيزيقا حضورًا حقيقيًّا في مجرى الحياة البشريّة، بل يعطي العقل السلطة التي تسيطر على المشهد المعرفيّ، على الرغم من إقرار هذا العقل نفسه بمحدوديّة ما يمكن أن يدركه من الحقائق خارج نطاق العالم الطبيعيّ.

يمثّلُ تشخيصُ المشكلات مؤشّر الحلول التي تأخذ في البداية صورة

الفرضيّات، فإذا تخطّت عنق الاختبار، تعيّن الحلّ من بينها، بغضّ النظر عن مستوى قوّته، غير أنّ عليه أن يكون خاضعًا باستمرارٍ لمشروع الدحض الذي يعطيه قوامه العلميّ، إن شئنا الاستعانة برؤية كارل بوبر[١].

وأرجّح في هذا الإطار طرح فكرة الإمعان في استكمال الصرح المعرفيّ إلى حدّ الإشباع، وتشكيل البدائل المنهجيّة المتنوّعة، وإيجاد الأرضيّة الأصليّة لتأمّل دوائر التقاطع والانسجام، إن على صعيد العلوم الإسلاميّة التي تدور في فلك الوحي، أو على صعيد بدائلها العقليّة التي تدور في فلك التحقّق التجريبيّ أو النسقيّ، فإنّ أولى ثمار هذا المسلك عدم مواجهة العقل بأسلوب قمعيّ أو عزليّ، وإطلاق عنانه أمام توليد التصوّرات التي يقدر على إبداعها، مهما أوغل في النقد والهدم والتجاوز في حدود المنطق والعلم والواقع، فضلًا عن عدم مصادرة المعطى الوحيانيّ، أو إقصائه عن المشهد المعرفيّ لصالح العقل وحده، عبر الاكتفاء بالمناهج والأدوات والمسارات التي يتوسّلها؛ لئلّا تخسر الخبرة البشريّة رافدًا معرفيًّا، يُحتمل - على الأقلّ - أن يكون محتويًا على قيمة مضافة للإنسان، حتّى لدى مَنْ يرى إدراجه في الحيّز الأسطوريّ.

ونأيًا بالكلام عن نزعة التعميم؛ يمكن اقتراح أفكار أوّليّة على درب الحلول التي قد تحدّ من المشكلات المتولّدة عن انسياب العقل إلى علمي الكلام وأصول الفقه، بأحكامه ومعاييره النقديّة التي تجري وفق طبيعته الخالصة.

إذا كان علم الكلام يسعى في بعده الغائيّ إلى تحصين العقيدة، وعقلنتها، والدفاع عنها، فإنّ في الإقدام على تحديث المصطلح، وتعديل المفاهيم وفق منجزات العلم الحديث، وتطوير آليّات الاستدلال المنطقيّ، مراعاةً لهذا البعد نفسه، وتحقيقًا لحلم العقل في رحاب المقدّس، فإنّه لا ضرورة للتمسّك بالأدوات التي عوّل عليها هذا العلم، ولا للإصرار على ثباتها؛ وكما استوحاها السابقون

---

[١] بوبر، كارل، منطق البحث العلميّ، ص١٠٩ وما بعدها.

من المنقول المنطقيّ والفلسفيّ والعلميّ الذي وفد إليهم، ولا سيّما من حضارة اليونان، يمكن للعلماء المعاصرين أن يلوذوا بمنجزات العصر الحديث؛ لتحقيق هذه الطفرة المأمولة، وإن كانت هذه المنجزات صنيعة الحضارة الغربيّة، فإنّ مسوّغ هذا الإجراء كامن في جريانه على منوال المشروعيّة التي شهدها طور التأسيس.

أين المانع - على سبيل المثال - من اللوذ بآليّات الاستدلال المنطقيّ الحديث الذي صوّب أخطاء المنطق الأرسطيّ، وأكمل النقص الذي يعتريه؛ لصياغة المادّة الكلاميّة في براهين صوريّة متناغمة مع أجود تحديثاته؟ وهل ثمّة ضرورة لسرد الأدلّة التقليديّة التي طُرحت للبرهنة على وجود الله بحجّة تعويل السلف عليها، ما دامت قد سقطت، أو تبيّن وهنها؟ في الوقت الذي يمكن اجتراح أنساق بديلة منها، قد تكون أكثر إقناعًا، وأشدّ ارتباطًا بالعلم الحديث، وإلى أيّ حدّ يمكن الانغلاق على التراث، وإغفال الفكر الذي ينبض في المجتمعات الأخرى، بدلًا من الانفتاح عليه، ومناقشته، وإخضاعه للنقد العلميّ المنصف، وإدراك ما يحدثه هذا الفكر من أثر عميق، سواء في بيئته، أو في بيئة المسلمين التي لم تعد منقطعة عمّا يشهده العالم بأسره؟ وكيف يمكن تثبيت مادّة هذا العلم على هيئتها القديمة المقرونة بالتصوّرات والمعارف والعلوم التي كانت متداولة آنذاك في هذا الزمن الذي تجاوز مبتنياتها، وبرهن على أسطوريّتها، واستبدل بها حقائق أقرب إلى التغاير والاختلاف؟ ألا يمكن للهرمينوطيقا أن تقذف في رحم النصوص والمقاربات الكلاميّة منظومة من البدائل التي ترسي التنوّع، وتسوّغ الاختلاف، وتكسر التباعد، وتبذر التسامح بين المسلمين، بدلًا من أن تقدّم فهمًا أحاديًّا للدين، حيث يظنّ المرء نفسه مالكًا للحقيقة على إطلاقها، يُلحق الآخر دائمًا بمربّع الانحراف والضلال والمروق؟

وإذا كان علم أصول الفقه يقارب العناصر المشتركة في الاستدلال الفقهيّ،

خاصّة التي يستعملها الفقيه دليلًا على الجعل الشرعيّ الكليّ[١]، فإنّ لوذ أعلامه بالمنجزات الحديثة، بغية نقد هذه العناصر المشتركة، وتعميقها، ومحاكمتها، بلحاظ الخبرة المتراكمة في مجالات اللغة والتحقيق والفلسفة؛ يزيد من عوامل الوثوق بها، ويضاعف من خصوبة إنتاجها، ويُخضعها للمحاكمة العلميّة المستمرّة، فضلًا عن كونه يُعيد عمليّة فهم النصّ إلى البيئة التي عالج موضوعاتها، ويتيح لمضمونه إعادة التشكّل والتوالد في خضمّ الظروف الجديدة التي يُرصد منها، ويترك للعقل أن يعمّق سنّ إزميله في صلادة التراث؛ ليغدو الفقه أدنى إلى حركيّة الواقع منه إلى جمود التاريخ، تمليه حاجة الفرد والأسرة والمجتمع إلى الانتظام الحكيم، أكثر من منطق الانصياع الذي يمليه الخوف.

ولئن كانت الآليّة التي تجري وفقها عمليّة الاستدلال الفقهيّ تمثّل الوجهة التي تحظى بقبول المشتغلين بهذه الصناعة، وللعقل فيها حضور مقنّن لا يرقى إلى مستوى إنتاج الحكم؛ فإنّ اتّساع رقعة هذا الحضور فيها لا يعيق جريان هذه الصناعة في مسارها الطبيعيّ الذي اعتادت عليه، بل يقذف أمامها إشكاليّات عميقة، تستدعي العودة إلى طروحات العقل الحديث نفسه، بغية العمل على حلّها وتجاوزها، ويصوغ منها نسقًا منهجيًّا خالص الهويّة، في مقابل سائر المسارات التي تفترق عنها في جوهر تأسيسها الاعتياديّ.

وفي هذا السياق توجد أسئلة قد يطرحها بعض الباحثين تستوجب التفكير والتأمّل الجدّيّ: أوّلها: أين العائق المنطقيّ أو الشرعيّ الذي يحول دون الاستفادة الحذرة من الهرمينوطيقا ليحقّق العقل طموحه المعرفيّ بالتعرّف إلى تخومٍ، لم توطأ بخيل أو ركاب تراثيّ، ما دام هذا الجهد مجرّد طرح مبنيّ على ركيزة منهجيّة، لا يُقصي سائر البدائل، ولا يستبدّ بمقارباته؟

وثانيها: ألا تقود الحفريّات الفيلولوجيّة التي أرفدها العقل الحديث، عبر تدفّق

[١] الهاشميّ، محمود، م.س، ج١، ص٣١.

منجزاته الحضاريّة، إلى تعميق مباحث الدليل اللفظيّ من علم الأصول، وتقويم النتائج التي أرساها، وتجاوز الأقواس التي حُدّ فيها، ما دامت اللغة نفسها دالّة التفكير، ولا انفكاك بينهما إلى حدّ اتّحاد الهويّة؟

وثالثها: أين العبثيّة في مشروع استفادة هذا العلم من نتائج العقل التجريبيّ، بعد أن أدلى الأخير بدلائه في المضمار السيكولوجيّ، وأغنى الحضارة في العصر الحديث بمقاربات وتفسيرات وتنبّؤات وازنة في شتّى المجالات التي تتفاعل النفس البشريّة معها، ولا سيّما أنّه يمكن أن تجد لها ثمارًا ناضجة في مباحث الحجج والأصول العمليّة؟

فلابدّ من دراسة هذه التساؤلات بعمق وأصالة بمنأى عن الانفعال والانبهار بهذه الأطروحات ودون وقوع في التلفيق والتعدّي على خصوصية هذا العلم ومنهاجيتاتها المحَقَّقة .

ولا شكّ أنّنا أمام تحدّي معالجة كلّ هذه التساؤلات دون المساس بأصالة هذا العلم، ولا فصله عن المحور الذي تدور حوله، ولا التقليل من جودة الابتكار والإبداع الذي احتفّ بتاريخه، وإنّما يرجح تجديد مساراته دائمًا، والتفنّن في تفصيله، في الوقت الذي يُحثّ فيه العقل على تكوين خيارات رديفة، لا تمثّل بدائلَ له، بمقدار ما تتيح له فرادة الاندراج في قائمة التنوّع.

## الخاتمة

يكاد العقل لدى التيّارات المغالية في النصّيّة يفتقر إلى هالة المشروعيّة، يسبغها عليه التعالي الكامن في الوحي بمختلف تشكّلاته، على الرغم من أنّ العقل نفسه أساس الإيمان بهذا التعالي؛ إذ لدى الأخير ظمأ إلى اتّخاذه حصنًا لتعاليمه ووصاياه، بل لديه في الواقع افتقار إليه؛ لإحراز حضوره في خبرة النوع البشريّ.

وجدير بالالتفات أنّ المدلول اللغويّ للعقل في العربيّة[١]، يوحي بالمهمّة المنوطة به، وهي منع صاحبه من الوقوع في الشرور والرذائل والخطايا، وليس ذلك ممّا تتكفّل به القوّة الناطقة وحدها، وإنّما تؤدّيه مختلف القوى التي تُزوّد بها الإنسان في خضمّ حضوره الاستثنائيّ في هذا العالم، فإنّ ما يمنعه من الإقدام على أذيّة طفله الذي اقترف خطأً كبيرًا في حقّه، هو الشعور والتذكّر والتخيّل والتدبّر والتعقّل والتفكير وما شابه، ولا يعود ذلك إلى القوّة الناطقة لديه بالضرورة، بل قد تدفعه هذه القوّة نفسها إلى إنزال الأذيّة به؛ ما يدلّ على شمول المدلول العلميّ للعقل، ولا سيّما من منظور الخطاب القرآنيّ الذي يصول في هذا المعترك الدلاليّ، وإن أسقط بعض الباحثين عليه ما عَبَرَ إليهم حول معناه وحدوده من فلاسفة الاغريق.

ولعلّه من غير الطبيعيّ أن يُخمد البحث عن ثنائيّة العقل والوحي، وأن يطاول التصحّر مشكلات هذا العقل في العلوم الإسلاميّة؛ وأن تنمو التجربة أو الخبرة الدينيّة بجوار سعف العقل الذي يَحُول دون وصول الضوء الضروريّ إليها؛ لأنّ في هذا المشهد غلبةً لأحد البديلين على الآخر، يُحدثها تنازل هذا الآخر بصورة غير سويّة عن موقعه، بينما يوجب النسق المنهجيّ استمرار المشهد، في ظلّ تعاقب التحوّلات عليه، سواء أكانت بنيويّة أو شكليّة، تبعًا للمتغيّرات التي يميلها الواقع، وترسمها الأحوال.

---

[١] ابن منظور، محمّد بن مكرّم، لسان العرب، ج١١، صص٤٥٨- ٤٦٦.

## قائمة المصادر والمراجع

١ .إبراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، لاط، مصر- القاهرة، مكتبة مصر ودار مصر للطباعة، ١٩٩٨م.

٢ .ابن منظور، محمّد بن مكرّم، لسان العرب، لا. ط، لبنان- بيروت، دار صادر، ٢٠٠٨م.

٣ .الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، لا.ط، بيروت- لبنان، عالم الكتب، (د.ت).

٤ .الباقلّاني، أبو بكر محمّد بن الطيّب، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمّد الكوثري، ط٢، مصر- القاهرة، مؤسّسة الخانجي، ١٩٦٣م.

٥ .الباقلّاني، أبو بكر محمّد بن الطيّب، التمهيد، تحقيق: محمود الخضيري ومحمّد عبد الهادي أبو ريدة، لا.ط، مصر- القاهرة، دار الفكر العربيّ، ١٩٤٧م.

٦ .البروجرديّ، محمّد تقي، نهاية الأفكار (تقريرات بحث الشيخ ضياء الدين العراقيّ)، ط٤، إيران - قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤٢٢ه.

٧ .التوحيدي، أبو حيّان علي بن محمّد، ثمرات القلوب (مع كتاب الأدب والإنشاء في الصداقة والصديق)، لا.ط، مصر- القاهرة، المطبعة الشرقيّة، ١٣٢٣ه.

٨ .الجويني، أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمّد موسى وعلي عبد الحليم، لاط، مصر- القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م.

٩ .الحكيم، محمّد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن، لاط، لبنان- بيروت، دار الأندلس، ١٩٦٣م.

١٠. الصدر، محمّد باقر، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، لا.ط، لبنان- بيروت، دار التعارف، ١٩٨٩م.

١١. الطوفي، نجم الدين، رسالة في رعاية المصلحة (نشرت ملحقة بكتاب مصادر التشريع الإسلاميّ في ما لا نصّ فيه لعبد الوهّاب خلاف)، ط٢، الكويت، دار القلم، ١٩٧٠م.

١٢. القاضي عبد الجبّار، المغني، تحقيق: محمّد علي النجّار؛ عبد الحليم النجّار، لاط، مصر- القاهرة، الدار المصريّة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥م.

١٣. القاضي عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط٣، مصر- القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٩٦م.

١٤. الكاظمي، محمّد علي: فوائد الأصول (تقريرات بحث الشيخ محمّد حسين النائينيّ)، ط٨، إيران- قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٣٦٥ه.

١٥. اللواتي، محمّد رضا، برهان الصدّيقين، ط١، لبنان- بيروت؛ المغرب- الدار البيضاء، ٢٠٠١.

١٦. الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول (تقريرات بحث السيد محمّد باقر الصدر)، ط٣، قم، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلاميّ، ١٩٩٦م.

١٧. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط١، إيران- قم، مؤسّسة ذوي القربى، ١٤٣٧ه.

١٨. بوبر، كارل، منطق البحث العلميّ، ترجمة: محمّد البغداديّ، ط١، بيروت- لبنان، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٩م.

١٩. طه، يس سويلم، مختصر صفوة البيان في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، لاط، مصر- القاهرة، مكتبة الكلّيّات الأزهريّة، ١٩٧٣م.

٢٠. كانط، عمانوئيل، نقد العقل العمليّ، ترجمة: غانم هنا، ط١، لبنان- بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٨.

٢١. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ط١، مصر- القاهرة، مؤسّسة هنداوي، ٢٠١٤م.

22. Félicien Challaye: Philosophie scientifique et philosophie morale, Éditeur Fernand Nathan Collection, Paris, 1949, (Date de navigation sur Internet: 3/ 12 / 2015.

# العقل في القرآن

مهدي أحمدي[1]

تعريب: حيدر نجف

## المقدّمة

مشتقات مفردة «العقل» في القرآن الكريم كثيرة. ويحظى التعقّل والتوكّؤ على العقل بأهمّيّةٍ بالغة ودور مصيريّ في الحياة المعنويّة السعيدة للإنسان، وقد جاء بحسم في سورة يونس: ﴿وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (يونس: ١٠٠).

تكتسب هذه المفردة مكانتها المميّزة عندما تُدرس في مساحات معرفيّة واسعة المعاني والدّلالات، فالعقل والنّظر والتدبّر والفكر والفقه والبصيرة والحلم والعلم والسمع والذكر و... كلّها مفردات تنتمي في القرآن الكريم إلى مضمار معنائي واحد يُشير إلى مستوًى أعمق من المعرفة البشريّة. والسّؤال الذي يمكن طرحه في المقام: ما هو معنى العقل في القرآن الكريم؟ وما هي علاقته بالعقل المصطلح لدى البشر؟ هل الفرق بينهما في درجة شدّة المفاهيم وضعفها فقط؟ وما مقدار علاقته بباقي مجالات المعرفة من قبيل المعرفة الحسيّة؟ وما هو دوره في معرفة حقائق الوجود والقضايا القيميّة من قبيل الأخلاق والأحكام الشرعيّة؟ ما هي أرضيات رشده ونموّه؟ وما هي آفاته وعوامل تدهوره؟ و...إلخ. من

[١] أستاذ مساعد في قسم الإلهيات والمعارف الإسلاميّة بجامعة شيراز.

الضروري التّطرق الموضوعي لمفهوم العقل ومكانته في المجالات المذكورة، من وجهة نظر القرآن الكريم، وذلك في ميادين المعرفة والدين والإيمان، بيد أنّ هذه الدّراسة تختصّ بموضوع العقل في القرآن الكريم على نحو عام، ودوره في معرفة القرآن، وهو ما كان موضع اهتمام المفسّرين منذ القدم[١]. في التفاسير القديمة، كانوا يُشيرون إلى المعاني اللغويّة لمفردة العقل، ويتطرّقون إلى معناه المناسب، ولكن في بعض التفاسير الحديثة (المعاصرة)، وبتأثير من التحوّلات الفكريّة الجديدة، اكتسبت موضوعة منزلة العقل في الدين ودوره في معرفة التعاليم الدينيّة، وفي فهم القرآن على الخصوص، أهمّيّةً بالغةً[٢].

## أوّلًا: العقل في اللغة والاصطلاح ومجالاته في القرآن الكريم

### ١- العقل لغة

في قاموس اللّغة، وردت مفردة العقل ومشتقّاتها بمعنى المنع والصدّ والسدّ والعقد والحبس والحفظ والدّية والثوب الأحمر والملجأ والحصن والجدار والفهم والتثبّت في الأمور والارتفاع إلى الأعلى[٣]. هذه الكلمة تستعمل مقابل الحماقة[٤]، ومقابل الجهل أيضًا[٥]. يرى بعض أهل اللّغة والتّحقيق أنّ هذه المعاني تابعة، وقد أطالوا الحديث عن المعنى الأصليّ، وورد أنّ المعنى الأصليّ هو: الإمساك

[١] - راجع: الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن بن علي، التبيان،الطبرسّي، أمين الدين أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان.

[٢] - راجع: عبده، محمّد؛ رضا، رشيد، تفسير القرآن الحكيم (المعروف بالمنار) الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن.

[٣] - الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، جذر العقل؛ لسان العرب ١١: ٦٨٧، ١١: ٤٥٨-٤٦٥؛ القاموس المحيط، ج٤، ص١٨-١٩؛ العين ١: ١٥٩-١٦١؛ الصحاح ٥: ١٧٦٩؛ النهاية ٣: ٢٧٨.

[٤] - ابن منظور، محمّد بن مكرم، ج١١، ص ٦٨٧؛ الطوسي، التبيان، ج١، ص١٩٩.

[٥] - العين ١: ١٥٩؛ تاج العروس ٣: ١٢٤.

والاستمساك[١]، والعقْد وربْط العقدة والشدّ[٢]، وتشخيص الصلاح والفساد في ميادين الحياة المادّيّة والمعنويّة، وضبط النّفس وحبسها في حدود الصلاح[٣]، فهذه هي المعاني الأصليّة الثلاثة للعقل. وعلى هذا الأساس، ستكون سائر المعاني مجازيّة أو تفسيرًا بلوازم العقل، وربما كان المعنى المذكور في كتاب «التحقيق» أنسب وأفضل؛ لأنّ بحسب هذا المعنى، سيكون الإمساك، والتدبّر، وحسن الفهم، والإدراك، والانزجار، ومعرفة احتياجات الحياة، والتحصّن داخل أسوار العدل والحق، والتحفّظ من الميول النفسية، وبالتالي ستكون كلّها من لوازم تشخيص الصلاح والفساد[٤].

## ٢- العقل اصطلاحًا

استخدمت مفردة العقل في علوم شتّى، واكتسبت طابعًا مصطلحًا في بعض العلوم، من قبيل: الفلسفة، والكلام، والمنطق، وعلم الأصول، ولهذه المفردة معنيان: الأوّل موجود مجرّد إلى جانب أنواع الموجودات في عالم الوجود، يطرح في الفلسفة من خلال البحث في أنحاء وجود الجوهر والعرض.

أمّا المعنى الثاني، فهو من خصوصيات الإنسان وصفاته، ويتعلّق بالمعرفة والإدراك، وهو أقرب إلى ذلك المعنى المتبادر للذهن والمستخدم لكلمة العقل في علوم مختلفة مثل المنطق والكلام والأصول أو المحاورات العامّة[٥]. إنّه العقل بمعنى أداة المعرفة أو المعرفة ذاتها باعتبار نوع الوجود –وهو قوّة من قوى النفس

---

[١] – الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، الخزاعي النيشابوري، الحسين بن علي بن محمّد بن أحمد، روض الجِنان وروح الجَنان، ج١، ص٢٣٦؛ طالقاني، محمود، پرتوى از قرآن (شعاع من القرآن)، ج١، ص١٤٣؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص٢٤٧.

[٢] – الطوسي، التبيان، ج١، ص١٩٩؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص ٢٣، ٢٤٧.

[٣] – المصطفوي، حسن: التحقيق في كلمات القرآن، ص١٩٦.

[٤] – م. ن.

[٥] – راجع: جهامي، جيرار، موسوعة مصطلحات الفلسفة، صص٤٥٧–٤٩٧.

لها خاصّيّة الإدراك (عين الإدراك) والعلم، والنفس ذاتها-[١]، وباعتبار مدياته وسعته من حيث كونه ضروريًّا أو نظريًّا، أو استنباطيًّا أو استدلاليًّا، أو غير ذلك قد يقع أحيانًا في فخ التعاريف المتنوّعة -والتي قد تبلغ ألف تعريف[٢]-، ويكون محاطًا بالغموض والضبابيّة في بعض الأحيان. وبشكل ملخّص نقول:

**أ - التعاريف العامّة الغامضة**: العقل هنا هو أداة التمييز والتشخيص، ويُعبَّر عنه أحيانًا بالقوّة التي تميّز الإنسانَ عن الحيوانات، وهو قول يُنسب إلى أتباع المذهب الشافعيّ، ومن ذلك إدراك المعلومات والمعقولات، ومعرفة حقائق الأمور، وطريق الوصول إلى الواقع وتشخيص المصالح الدنيويّة والدينيّة، وملكة أو قوّة تشخيص حقائق الأمور وعواقبها.

**ب - التعريف بالمعلومات الضروريّة وبعبارات مبهمة في العلوم**: يُعرَّف العقلُ هنا تعريفًا كليًّا عامًّا بالعلم بالضروريات؛ وكافة العلوم الضروريّة؛ والعلم بالمدرَكات الضروريّة؛ والتصوّرات والتصديقات الفطريّة؛ وإدراك المقدّمات الأوّليّة الضروريّة؛ والعلم بالمقدّمات الكليّة الصادقة عن طريق الفطرة؛ وإدراك الأمور الجديرة بالإتيان أو الترك، أو الجديرة بأن تُعرف وتُعلم.

**ت - تعريف العقل بأنّه قوّة الاستنباط والاستدلال (البرهنة)**: العقل هو الاستدلال بالشّاهد على الغائب، والاطّلاع على عواقب الأمور، ونورٌ في الصدر يستدلُّ به القلب، وصِفة تُدرَك بها المعلومات ويُنظر بها في المعقولات، وقوّة (ملكة) تدرك بها العلوم المستفادة من التجارب؛ والاستدلال بالأمور الواضحة على الأمور غير الواضحة؛ واستنباط الأمور الكليّة من الأمور الطبيعيّة المشابهة.

**ث - التعاريف الجامعة للعقل**: يطلق العقل في تعريف ما على العلوم الضروريّة والعلوم الاستنباطيّة أحيانًا، وقد يطلق في مجالات مختلفة ومن زوايا مختلفة مستقلّة

[١] - راجع: الطباطبائيّ، الميزان في القرآن، ج٢، ص٢٤٧.

[٢] - الزّركشي، بدر الدّين، البرهان في علوم القرآن، ج١، ص٨٤.

على المعاني المذكورة أحيانًا أخرى[١]. في بعض العبارات، يُصنّفون العقل إلى غريزي ومكتسب، وهما صنفان يُشيران في الظاهر إلى نوعين من إدراكات العقل: ضروريّة ونظريّة[٢]، ويوجد تقسيم آخر للعقل الضروري من حيث الإدراك إلى عقل نظريّ وعقل عمليّ أيضًا[٣].

بالإضافة إلى كلّ هذا، يُستخدم العقل عند عامّة الناس بمعنى التعقّل والتفكّر والتدبّر، والعاقل هو الذي يفكّر بطريقة فاضلةٍ عميقةٍ عند استنباطه الأمور الخيّرة التي يجب أن يأتيها والأمور الشريرة التي ينبغي أن يتركها. وعلى حدّ تعبير أبي حامد الغزالي: «إنّه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وهيآته وكلامه واختياره»[٤].

## ٣- مجالات معنى العقل في القرآن

ثمّة في القرآن الكريم تعابير ومفاهيم كثيرة تُستخدم بمعنى التعقّل أو المعاني القريبة من التعقّل، ومردّ هذه الصّلة إلى الجذر اللغويّ للكلمات، وإلى حالات استعمالها في المجالات الأدبيّة المتعدّدة، وتبعًا لذلك في المحاورات العامّة، وحتى في لغات العلوم المختلفة وعبارات الخواصّ وأهل العلم والمعرفة، كما أنّها قابلة للاستنباط من حيث الاستخدام القرآنيّ لها، ففي كثير من الحالات -التي استخدمت معظم التعابير فيها- توجد علاقة تساوٍ وتكافؤٍ وانسجامٍ بين هذه التعابير وموارد استعمال العقل من حيث موضوع الآية وكذلك نوع العبارة[٥].

[١] - راجع: ابن سينا، الحسين بن عبدالله، عيون الحكمة، ص١١؛ ابن سينا، الحسين بن عبدالله، الشفاء، كتاب النفس، ص٢١٠؛ الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد: معيار العلم، ص٢٨٦.

[٢] - الطبرسّي، مجمع البيان، ج٢، ص١٣٢؛ الزركشّي، البرهان في علوم القرآن، ج١، ص١٤٧.

[٣] - ابن سينا، الشفاء، كتاب النفس، ص٢١٠؛ المظفر ١: ٢٠٥؛ ٢: ١١٣، ١١٦.

[٤] - الغزالي، معيار العلم، م. س.

[٥] - ينبّه العلاّمة الطباطبائيّ إلى أنّ الألفاظ المعبرّة عن أنواع الإدراكات في القرآن الكريم تصل إلى نحو (٢٠) لفظة، وقد ضغط الطباطبائي هذه الألفاظ بشكل من الأشكال، لكنّه عنونها وفسّرها وعرّفها بنحو بليغ: الطباطبائيّ، الميزان في القرآن، ج٢، صص٢٤٧-٢٤٩.

وهنا نذكر هذه التعابير والمفاهيم وانعكاساتها في القرآن عبر الإشارة إلى نوع التعابير، وستأتي خلفيّاتها في البحث حول موارد اعتبار أحكام العقل وحجّيّتها.

لم تستخدم مفردة (العقل) أو جمعها (العقول) في القرآن الكريم، لكن مشتقّاتها الفعلية تصل إلى **٤٧** حالة. ففي بعض الحالات، جاء مفهوم العقل بعبارات متنوّعة، منها: **أفلا يعقلون/ تعقلون (١٣** مرة)[١]؛ **لا يعقلون (١١** مرة)[٢]؛ **لعلكم تعقلون**[٣]؛ **لآيات/ آية لقوم يعقلون**[٤]؛ **إن كنتم تعقلون**[٥]؛ **ولو كانوا لا يعقلون**[٦]؛ **أفلم تكونوا تعقلون**[٧]؛ **عقلوا**[٨]؛ **يعقلها**[٩]؛ **نعقل**[١٠].

لم يرد مفهوم الفكر في القرآن الكريم بصيغته الاسميّة بصيغة مفرد أو جمع، لكن مشتقّات فعله وردت ١٧ مرّة في القرآن. الفكر بمعنى الفهم والإدراك، وفي المصطلح القوّة التي يحصل بها العلمُ بالمعلوم. بعبارة أخرى، إنّه التفكير والبحث والغور لنيل حقيقة الأمور[١١]، وقد جاءت هذه الاستعمالات بأشكال

[١] – نظير: آل عمران (٣): ٤٤، ٤٥؛ الأنعام (٦): ٣٢؛ الأعراف (٧): ١٦٩؛ يونس (١٠): ١٦؛ هود (١١): ٥١؛ يوسف (١٢): ١٠٩؛ الأنبياء (٢١): ١٠، ٧٦؛ المؤمنون (٢٣): ٨٠.

[٢] – مثل: البقرة (٢): ١٧٠، ١٧١؛ المائدة (٥): ٥٨، ١٠٣؛ الأنفال (٨): ٢٢؛ يونس (١٠): ٤٢، ١٠٠؛ العنكبوت (٢٩): ٦٣؛ الزمر (٣٩): ٤٣؛ الحجرات (٤٩): ٤.

[٣] – البقرة (٢): ٧٣، ٢٤٢؛ الأنعام (٦): ١٥١؛ يوسف (١٢): ٢؛ النور (٢٤): ٦١؛ غافر (٤٠): ٦٧؛ الزخرف (٤٣): ٣؛ الحديد (٥٧): ١٧.

[٤] – البقرة (٢): ١٦٢؛ الرعد (١٣): ٤؛ النحل (١٦): ١٢، ٦٧؛ العنكبوت (٢٩): ٣٥؛ الروم (٣٠): ٢٤، ٢٨؛ الجاثية (٤٥): ٥.

[٥] – آل عمران (٣): ١١٨؛ الشعراء (٢٦): ٢٨.

[٦] – يونس (١٠): ٤٢.

[٧] – يس (٣٦): ٦٢.

[٨] – البقرة (٢): ٧٥.

[٩] – العنكبوت (٢٩): ٤٣.

[١٠] – الملك (٦٧): ١٠.

[١١] – الراغب الأصفهاني، م.س، ص٣٨٤.

مختلفة: **آيات/ آية لقوم يتفكرون**[١]؛ **لعلكم تتفكّرون** أو **لعلهم يتفكّرون**[٢]؛ **أولم يتفكّروا**[٣]؛ **أفلا تتفكّرون؛ يتفكّرون؛ تتفكّروا؛ فَكَّر**[٤].

وجاء مفهوم التدبّر في القرآن الكريم ٤٤ مرةً بحالتيه الاسميّة والفعلية، وبصيغتي المفرد والجمع. والتدبّر مستلّ من الدُبُر والخلْف على الضدّ من القُبُل والوجْه، كما أنّ التدبير هو التفكير في الأمور وعواقبها[٥]. ومن جملة صيغه الفعلية: **يدبّر**[٦]؛ **أفلا يتدبّرون؛ أفلم يدّبّروا؛ ليدّبّروا**[٧].

وورد مفهوم النظر بمشتقّاته الاسميّة والفعلية ١٢٩ مرةً في القرآن الكريم. إنّه يعني النّظر بالعين، والفهم، والانتظار، والحيرة، وقد جاء في الآيات القرآنيّة والروايات بهذه المعاني أيضًا[٨]. يمكن الإشارة في هذا المضمار إلى عبارات من قبيل: **أولم ينظروا، أفلا ينظرون، أفلم ينظروا، فانظروا، فينظر** و... إلخ[٩].

كما ورد مفهوم اللّبّ بصيغة الجمع (= الألباب) ١٥ مرّةً في القرآن الكريم. اللبّ في اللغة بمعنى الخالص من كلّ شيء، وبهذا الاعتبار يطلق على العقل أيضًا؛ لأنّ العقل يُدرِك المعاني الخالصة من أيّ شوائب وريب فكريّة، أو المراد به العقل

[١] – يونس (١٠): ٢٤؛ الرعد (١٣): ٣؛ النحل (١٦): ١١، ٦٩؛ الروم (٣٠): ٢١؛ الزمر (٣٩): ٤٢؛ الجاثية (٤٥): ١٣.

[٢] – البقرة (٢): ٢١٩، ٢٦٦؛ الأعراف (٧): ١٧٦؛ النحل (١٦): ٤٤؛ الحشر (٥٩): ٢١.

[٣] – الأعراف (٧): ١٨٤؛ الروم (٣٠): ٨.

[٤] – على الترتيب: الأنعام (٦): ٥٠؛ آل عمران (٣): ١٩١؛ سبأ (٣٤): ٤٦؛ المدثر (٧٤): ١٨.

[٥] – الراغب الأصفهاني، م.س، ص١٦٤؛ الطوسي، التبيان، م.س، ج٣، ص٢٧٠.

[٦] – يونس (١٠): ٣، ٣١؛ الرعد (١٣): ٢؛ السجدة (٣٢): ٥.

[٧] – على الترتيب: النساء (٤): ٨٢؛ محمّد (٤٧): ٢٤؛ المؤمنون (٢٣): ٦٨؛ ص (٣٨): ٢٩.

[٨] – راجع: الراغب الأصفهاني، م.س، ص٤٧٩–٤٨٠، يذهب الراغب إلى أنّ معنى النظر بالعين شائع بين عامّة الناس أكثر، ومعنى البصيرة والفهم والإدراك شائع بين الخواص أكثر.

[٩] – الأعراف (٧): ١٨٥؛ الغاشية (٨٨): ١٧؛ ق (٥٠): ٦؛ النحل (١٦): ٣٦؛ الحج (٢٢): ١٥.

الخالص والمزكّى[١]. وكما أسلفنا، فقد وردت هذه المفردة في كلّ الموارد في القرآن بصيغة الجمع (= أولو الألباب)[٢].

ومن التّعابير الأخرى التي استخدمت في القرآن الكريم بمعنى العقل: **الحِجْر** في قوله تعالى: ﴿**لِذِيْ حِجْرٍ**﴾.[٣] و**النُّهى** (جمع نهية) في قوله تعالى: ﴿**لأُولِي النُّهَى**﴾(طه: ٥٤؛ ١٢٨)[٤].

وذُكر الحِلْم وصيغ جمعه التي وردت في القرآن الكريم ٢١ مرةً. كما ذكر الحِلْم بمعنى ضبط النفس والطبع من هياج الغضب، أو بمعنى العقل[٥].

واستُخدمت مفردة السَّمْع في القرآن الكريم بصيغة الاسم المفرد ومشتقّات الفعل ١٨٥ مرّةً، وبقرينة كلمات الآيات وسياقاتها بمعنى السماع بالأذن والإدراك والطاعة[٦]. ومن ذلك: **أفلا يسمعون**[٧]؛ **آيات/ آية لقوم يسمعون**[٨]؛ **لا يسمعون؛ يسمعون؛ ألا تسمعون**[٩].

البصر بكلّ مشتقّاتها استُخدمت ١٤٨ مرةً في القرآن الكريم. استُعمل البصرُ

---

[١] – الراغب الأصفهاني، م.س، ص٤٤٦؛ ابن منظور، لسان العرب، م.س، ج١، ص٦٨٧؛ الطريحيّ، فخر الدين، مجمع البحرين، ج٤، ص١٠٢.

[٢] – نظير: البقرة (٢): ١٧٩، ١٩٧، ٢٦٩؛ آل عمران (٣): ١٩٠، ٧؛ المائدة (٥): ١٠٠؛ يوسف (١٢): ١١١؛ الرعد (١٣): ١٩، إبراهيم (١٤): ٥٢؛ ص (٣٨): ٢٩، ٤٣.

[٣] – ابن منظور، م.س، ج٤، ص١٧٠؛ الطريحي، م.س، ج١، ص٤٦٢؛ ٨٥: ٥.

[٤] – الراغب الأصفهاني، م.س، ص٥٠٧؛ الطوسي، م.س، ج٢، ص١٤٦.

[٥] – الراغب الأصفهاني، م.س، ص ١٢٩؛ الطريحيّ، م.س، ج١، ص٥٦٥؛ الطور (٥٢): ٣٢.

[٦] – الراغب الأصفهاني، م.س، ص٢٤٢؛ التعابير المذكورة على الترتيب: ١٢: ١٠٨؛ ١٧: ١٤؛ ٦: ١٠٤؛ ١٧: ١٢، ٥٩.

[٧] – القصص (٢٨): ٧١؛ السجدة (٣٢): ٢٦.

[٨] – يونس (١٠) ٦٧؛ النحل (١٦) ٦٥؛ الروم (٣٠) ٢٣.

[٩] – الأعراف (٧): ١٧٩، ١٠٠؛ الأنفال (٨): ٢١؛ الأنبياء (٢١): ١٠٠؛ الفرقان (٢٥): ٤٤؛ فصّلت (٤١): ٤.

(الإبصار) والبصيرة (بصائر) وكذلك التبصرة والمبصرة في القرآن بمعنى العين البصيرة والحجّة الواضحة والمعرفة اليقينيّة[١].

والعِبْرة ومشتقّاتها استخدمت ٩ مرّات في القرآن الكريم، والعِبرة مستقاة من العبور والاجتياز من حال إلى حال؛ لذلك تطلق أيضًا على دمع العين. ومفردة العبارة –المختصّة بالكلام والكتابة– تعني الكلام الذي يصل عبر الهواء من لسان القائل إلى أذن السّامع. وحين نقول في الفارسيّة (تعبير خواب) أي تفسير الأحلام أو الرؤيا، فالقصد منه العبور من ظاهر الرؤيا إلى باطنها، أمّا العِبرة والاعتبار، فتطلق على حال العبور من الأمور المعروفة والمشاهَدة إلى الأمور غير المعروفة وغير المشاهَدة[٢]. ومن ذلك ما جاء في القرآن الكريم من مفردات **عبرة** أو **لعبرة** أو **فاعتبروا**[٣].

ورد لفظ الفقه ٢٠ مرةً في القرآن الكريم. والفقه بمعنى الفهم والإدراك والاستدلال على الأمور غير البيّنة عن طريق العلوم الواضحة، وباعتبار معنى الفهم والاستدلال في العلم تطلق هذه المفردة على أحكام الشرع أيضًا[٤]. من الاستخدامات القرآنيّة لهذه المفردة: **لعلَّهم يَفقهون؛ لا يَكادوا يفقهون؛ لو كانوا يَفقهون؛ لِيَتفقَّهوا؛ لا يَفقهون/ لا تفقهون؛ أنْ يفقهوه؛ نَفقهُ؛ يَفقهوا**[٥].

---

[١] – الراغب الأصفهاني،م.س، ص٤٩؛ الطريحي، م.س، ج١، ص٢٠٤؛ العبارات المذكورة على الترتيب من الإبصار فما بعد: آل عمران (٣): ١٣؛ النور (٢٤): ٤٤؛ الحشر (٥٩): ٢.

[٢] – الراغب الأصفهاني، م.س، ص٣٢٠.

[٣] – على الترتيب: يوسف (١٢): ١١١؛ آل عمران (٣): ١٣؛ النور (٢٤): ٤٤؛ النحل (١٦): ٦٦؛ المؤمنون (٢٣): ٢١؛ النازعات (٧٩): ٢٦؛ الحشر (٥٩): ٢.

[٤] – الراغب الأصفهاني،م.س، ص٣٨٤.

[٥] – على الترتيب: الأنعام (٦): ٦٥؛ النساء (٤): ٧٨؛ الكهف (١٨): ٩٣؛ التوبة (٩): ٨٠؛ الحشر (٥٩): ١٣؛ المنافقون (٦٣): ٣، ٧؛ التوبة (٩): ١٢١؛ الأعراف (٧): ١٧٩؛ الأنفال (٨): ٦٥؛ التوبة (٩): ١٢٦، ٨٦؛ الأنعام (٦): ٢٥؛ الإسراء (١٧): ٤٦؛ الكهف (١٨) ٧٥؛ هود (١١): ٩١؛ طه (٢٠): ٢٨.

الفَهْم مفردة وردت مرة واحدة في القرآن الكريم بصيغة ﴿**فَفَهَّمنَاها سُليمَان**﴾ (الأنبياء: ٧٩).

الرؤية بمشتقاتها الفعلية وردت ٣٢٨ مرةً في القرآن الكريم، وأريد بها معنى الإدراك المرئيّ، وهو الإدراك بالعين، وأحيانًا بالخيال أو التفكّر والتعقّل. عندما تكون الرؤية ذات مفعولين، فهي بمعنى العلم، ومتى ما تعدّت بـ (إلى) كانت بمعنى النّظر والاعتبار والتأمّل[١]، ومن استخداماتها في القرآن الكريم: **أفلا يرون**[٢]؛ **ألم تر**[٣]؛ **ألم يروا**[٤].

ووردت مفردة العِلْم ومشتقاتها الفعلية والاسميّة ٨٥٤ مرةً في القرآن الكريم، ومن ذلك: **أكثرهُم لا يعلمون / أكثرُ النّاسِ لا يَعلمون**[٥]؛ **لَعَلَّهُم يَعلمون**[٦]؛ **إنْ كُنتم تَعلمُون**[٧]؛ **لو كانوا يَعلَمُون**[٨]؛ **آيات/ آية لقوم يَعلَمُون**[٩].

وجاءت كلمة الذِّكْر بمشتقاتها الاسميّة والفعلية ٢٩٢ مرّةً في القرآن الكريم، وتعني التذكير اللسانيّ والقلبيّ، وتلازمت في حالات كثيرة مع التفكّر والتعقّل بقرينة السّياق. من الفوارق بين التفكّر والتذكّر، أنّ التفكّر يُقال عن معرفة شيءٍ ما رغم عدم وجود أيّ معرفة واطلاع مسبق عنه، أمّا التذكّر، فيقال عندما تكون للإنسان معرفته بالموضوع حتى لو كانت هذه

---

[١] – الراغب الأصفهاني، م.س، ص٢٠٨-٢٠٩.

[٢] – طه (٢٠): ٨٩؛ الأنبياء (٢١): ٤٤.

[٣] – البقرة (٢): ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٥٨؛ آل عمران (٣): ٢٣.

[٤] – الأنعام (٦): ٦؛ الأعراف (٧): ١٤٩.

[٥] – الأنعام (٦): ٣٧؛ الأعراف (٧): ١٣١، ١٨٧.

[٦] – يوسف (١٢): ٤٦.

[٧] – المؤمنون (٢٣): ٨٤، ٨٨.

[٨] – البقرة (٢): ١٠٣؛ النمل (٢٧): ٤١.

[٩] – الأنعام (٦): ٩٧؛ الأعراف (٧): ٣٢؛ التوبة (٩): ١؛ النمل (٢٧): ٥٢.

المعرفة معرفة فطريّة[١]. مثال ذلك: **أفلا يَذكّرون / أفلا تَتذكّرون**[٢]؛ **لعلّهم يتذكّرون**[٣].

وثمّة مفهوم المعرفة الوارد في القرآن الكريم بعبارات مختلفة منها **لعلّهم يعرفونها**[٤].

تعبير القَلْب ورد بمشتقّاته الفعلية والاسميّة ١٦٨ مرةً، وبمفردة **الأفئدة** أكثر من **٥** مرّات. ذُكِر القلب في القرآن الكريم إلى جانب الأذن والعين، ونسبت له حالات وأعراض متنوّعة من قبيل المرض والقسوة والانغلاق والانقفال والاطمئنان والذنب والانحراف والحسرة الطهارة والخوف والعمى والشك والألفة والرعب والإنكار والعصيان[٥]، والفهم والإدراك. وجاءت خصوصيّة إدراك القلب بتعابير مختلفة منها التفقّه والسمع والعلم والتعقل والتدبر والتذكّر[٦]، ويعني القلب في القرآن الكريم العقلَ بقرينة مجيئه إلى جوار الأذن والعين[٧].

[١] – الطوسي، م.س، ج٥، ص٤٧٥؛ الطبرسي، م.س، ج٥، ص٢٦٦؛ مكارم شيرازي، ناصر: التفسير الأمثل (تفسير نمونه)، ج٩، ص٧٦.

[٢] – هود (١١): ٢٤، ٣٠؛ المؤمنون (٢٣): ٨٥؛ الأنعام (٦): ٨٠؛ السجدة (٣٢): ٤.

[٣] – البقرة (٢): ٢٢١؛ إبراهيم (١٤): ٢٥؛ القصص (٢٨): ٤٣، ٤٦، ٥١.

[٤] – يوسف (١٢): ٦٢.

[٥] – البقرة (٢): ١٠؛ المائدة (٥): ٥٢؛ البقرة (٢): ٧٤؛ البقرة (٢): ٨٨؛ النساء (٤): ١٥٥؛ البقرة (٢): ٧؛ الأنعام (٦): ٤٦؛ البقرة (٢): ٢٦٠؛ الأنعام (٦): ١١٣؛ البقرة (٢): ٢٨٣؛ آل عمران (٣): ٧، ١٦٧؛ المائدة (٥): ٤١؛ الأنفال (٨): ٢؛ الحج (٢٢): ٥٣؛ التوبة (٩): ٤٤؛ الأنفال (٨): ٦٣؛ آل عمران (٣): ١٥١؛ التوبة (٩): ٧؛ النحل (١٦): ٢٢.

[٦] – الأنعام (٦): ٢٥؛ الأعراف (٧): ١٧٩؛ التوبة (٩): ٨٦، ١٢٦؛ المنافقون (٦٣): ٣؛ الأعراف (٧): ١٠٠؛ التوبة (٩): ٩٢؛ الروم (٣٠): ٥٩؛ الحج (٢٢): ٤٦؛ محمّد (٤٧): ٢٤؛ ق (٥٠): ٣٧.

[٧] – المؤمنون (٢٣): ٧٨.

## ثانيًا: مفهوم العقل في القرآن

### ١- في التفاسير

أشار المفسّرون في تعريفهم للعقل إلى خصائص عدّة، مثل: إفادة المعرفة واليقين، وطريق تشخيص الحقّ والمصالح والمنفعة والربح والخسارة، ومعرفة الحسن والقبح. غير أنّهم قلّما تحدّثوا عن أسلوب التفكّر والتعقّل، وهذه -بلا مراء- أهمّ قضيّة في مضمار مفهوم العقل في القرآن الكريم، إذ إنّ معرفة طريق التفكّر هي التي تميّز بين العقل والفكر من ناحية، والوهم والخيال وسائر أنواع الإدراكات غير اليقينيّة من ناحية أخرى، وهنا نحاول التّدقيق في أربعة تفاسير مهمّة بعضها من التفاسير القديمة وبعضها من الكتب الحديثة.

**أ - تفسير التبيان:** أشار مؤلّف هذا التفسير، الشيخ الطوسي، مرارًا إلى أنّ العقل والفهم واللبّ والمعرفة والفكر والاعتبار والنظر والعلم يشابه بعضها بعضًا[١]، واستبدل بعضها ببعض في مواضع عدّة من تفسيره[٢]. إنّه يعتبر العقل مجموع العلوم التي تدفع الإنسان للامتناع عن كثير من القبائح وإتيان كثير من الواجبات[٣]، ثمّ يوضّح أنّ هذا التعريف متلائمٌ مع تعاريف أخرى للعقل، ومنها العلم -الذي يمنع إتيان القبيح وله درجات شتّى من الشدّة والضعف- والمعرفة التي تؤدّي إلى إدراك القبيح والحسن، أو القوّة المسؤولة عن الاستدلال بالشاهد على الغائب.

ويعبّر في مواضع أخرى عن العقل بما يتناسب مع الآيات القرآنيّة، فيرى أنّ

[١] - الطوسي، م.س، ج١، ص١٩٩؛ ج٨، ص٢٤١.

[٢] - م. ن، ج٢، ص١٤٦؛ ج٣، ص٨٠؛ ج٤، ص١٨؛ ج٥، ص٤٣٧؛ ج٦، ص٦٦، ٤٠٢؛ ج٧، ص٣٢٦؛ ج٨، ص٢٤١ -٢٤٢-٢٤٦؛ ج٩، ص٢٦٨؛ ج١٠، ص٣٣٨.

[٣] - الطوسي، م.س، ج١، ص١٩٩.

العقل هو اللبّ نفسه – وهو الخالص من كلّ شيء – وطريق العلم، ومعيار الحقّ والذي يقبل الحسن وينكر القبيح؛ والعقل هو عين العلم[١].

بالتأمّل في هذه التعابير والأمثلة التي يذكرها الشيخ الطوسي في أحكام العقل القطعيّة التي لا سبيل لإنكارها من قبيل قضيّة (الموجود غير المعدوم)، و(الألف أكثر من الواحد)، مضافًا إلى تصوّراته المشابهة لبعضها حول مفهوم العقل في سياق الآيات، يتبيّن أنّه يرى العقل القرآنيّ هو نفسه العقل الفطريّ الضروريّ، ويعتقد أنّ القضايا العقليّة القرآنيّة إمّا إنّها هي نفسها ضروريّة وبديهيّة أو تقوم على قضايا ضروريّة بديهيّة. كما أنّه يرى مديات نفوذ العقل تتّسع لتشمل القضايا العلميّة (التكليفيّة/ الينبغيّات/ ما يجب وما لا يجب)، والنظريّة (التوصيفيّة/ ما يوجد وما لا يوجد).

**ب – مجمع البيان**: يذكر المرحوم الطبرسيّ في هذا التفسير آراء الشيخ الطوسي نفسها[٢].

**ت – المنار**: اكتسب موضوع العقل القرآنيّ في بعض التفاسير المتأخّرة والمعاصرة أهمّيّة ووضوحًا أكبر، فنجد أنّ هذا الموضوع يقف في تفسير المنار مقابل التقليد، ويعتقد محمّد عبده وتلميذه محمّد رشيد رضا أنّ التقليد في فهم المعارف الدينيّة، سواء أكانت معارف كلاميّة أو فقهيّة أو تفسيريّة، عمليّةٌ بخلاف التعاليم القرآنيّة، فكثيرًا ما شدّد القرآن على استخدام العقل والفكر والتدبّر والتأمّل والتوكّؤ عليها. من هذه الزاوية، يقف العقل في هذا التفسير على الضدّ من التقليد غالبًا، حيث يصار إلى تكريس العقل ونفي التقليد[٣]. ووردت في هذا

---

[١] – على الترتيب: م. ن، ج٢، ص١٠٦، ١٦٦؛ ج٣، ص٨٠؛ ج٢، ص٤٩٠؛ ج٣، ص٦١٠؛ ج٤، ص٤٢٠؛ ج٧، ص٣٢٦.

[٢] – الطبرسي، م.س، ج١، ص١٩١، ٢٢٧؛ ج٢، ص٤٣؛ ج٣، ص٣٩٧؛ ج٥، ص١٦٧.

[٣] – عبده، محمّد؛ رضا، رشيد، م.س، ج١، ص١٢١، ٢٤٧، ٢٤٩ و ٢٥٠.

التفسير تعاريف عدّة للعقل، منها أنّ العقل هو التدبّر والتأمّل في الأمور بحيث يصل الإنسان فيه إلى حدود الإذعان والاعتراف القلبيّ، ومن الطبيعيّ أن يظهر ذلك على أعماله وجوارحه، ومنها أنّ العقل هو معرفة أدلّة الشيء وفهم أسبابه ونتائجه، ومنها أيضًا أنّ العقل هو اللبّ والخالص من كلّ شيء. وجاء في هذا التفسير أنّ العقل ميزان القسط الذي توزن به المدرَكات والخواطر أيضًا، وهو أداة تمييز أنواع التصوّرات والتصديقات، وجاء في تفسير المنار أيضًا أنّ الفطرة هي أساس العقل والتدبّر والتفكّر في أمور الحياة المختلفة وأنّ طريق الفطرة هو طريق الحق:

بل معناه [العقل] أن يتدبَّر [الإنسانُ] الشيء ويتأمّله حتى تذعن نفسُهُ لما أودعَ فيه إذعانًا يكون له أثرٌ في العمل[١]؛ عقْلُ الشيءِ معرفتُهُ بدلائلِهِ وفهمُهُ بأسبابِهِ ونتائجِهِ[٢]؛ وإنما سُمّي العقلُ لبًّا لأنّ اللبّ هو محلُّ الحياة من الشيء وخاصّته وفائدته[٣]؛ والمرادُ بالظلم في هذا المقام الإعراضُ عن النور الإلهيّ، وهو نورُ العقل الذي يسير به المرءُ في طريق الدين، فمن ظلمَ نفسَهُ بإطفاء هذا المصباح فصارَ يتخبّط في الظلمات، فإنّه لا يهتدي في سيره إلى الصراط المستقيم الموصِلِ إلى السعادة، بل يضلّ عنه حتى يهلك دون الغاية[٤]؛ إنّ سبيلَ الحق هي صراط الفطرة، وبيانُ هذا أن مقتضى الفطرة أنْ يستعملَ الإنسانُ عقله في كلّ ما يعرِض له في حياته[٥].

لم يأتِ في هذا التفسير ذكرٌ صريح لطريق التعقّل والتفكّر أو طريق العقل الصحيح، ولكن بقرينة العبارات الواردة حول مكانة العقل وقيمته من قبيل: تعبير عقد القلب، والابتناء على طريق الفطرة بدليل سبيل الحقّ، وميزان تقويم

[١] - عبده، محمّد؛ رضا، رشيد، م.س، ج٢، ص ٤٥٣.

[٢] - م. ن، ج٢، ص ٩٢.

[٣] - م. ن، ج٢، ص١٣٣؛ ج٤، ص٢٩٨.

[٤] - م.ن، ج٣، ص٤٧.

[٥] - م. ن، ج٥، ص٣٢٣.

المدرَكات والخواطر، وأداة تمييز التصوّرات والتصديقات، وطريق معرفة الحقّ أو العلم الصحيح، فيمكن أن نستنتج أنّ القضايا العقليّة القرآنيّة هي تلك القضايا التي إمّا أن تكون فطريّة ضروريّة بديهيّة أو تتأسّس على قضايا بديهيّة.

**ث – تفسير الميزان:** في هذا التفسير أيضًا، كما في تفسير المنار، جرى التأكيد على أهمّيّة العقل ومنزلته الرفيعة في مضمار المعارف الدينيّة. يُشير العلّامة محمّد حسين الطباطبائي في ضوء منهجه التفسيريّ –المبتني على نظرة جامعة للقرآن الكريم وعلى الاعتقاد بوحدة معانيه وانسجامها– وفي حالات متعدّدة حسب المناسبات، إلى مكانة العقل، وكذلك إلى الألفاظ والمفاهيم النامّة عن أنواع الإدراكات، وخصوصًا الإدراكات العقليّة.

في موضع ما، يُورد الطباطبائي قرابة (٢٠) مفردة قرآنيّة –دالّة على أنواع الإدراكات– ويستعرض أوجه اختلافها وافتراقها وتمايزها واشتراكها[١]. وفي موضع آخر، تحت عنوان «**كلام في طريق التفكّر الذي يهدي إليه القرآن**» يتطرّق إلى موضوع مهمّ، لكنّه منسيٌّ، هو طريق التعقّل والتفكّر. في بداية هذا البحث، يؤكّد على ضرورة التتبّع والبحث في آيات من كتاب الله تزيد على (٣٠٠) آية تحضّ الناسَ على التفكّر والتذكّر والتعقّل، فالله لم يأمر عباده ولا مرّة واحدة بالطاعة العمياء من دون فهم صحيح[٢]. إنّه يعتقد أنّ العقل القرآنّي نوعٌ من الإدراك النافع لدين الإنسان يرشده إلى المعارف الحقيقيّة والعمل الصالح[٣]. بعبارة أخرى، بالعقل يميّز الإنسان بين الحقّ والباطل والخير والشرّ والربح والخسارة[٤]؛ إذًا العقل طريق نيل الحقّ ومعرفة الحقائق[٥].

[١] – الطباطبائيّ، م.س، ج٢، ص٢٤٧.
[٢] –م.ن، ج٥، صص٢٥٤–٢٥٦.
[٣] – م. ن، ج٢، ص٢٥٠.
[٤] – م. ن، ج١٨، ص٣٥٦.
[٥] – م. ن، ج١٥، ص٢٢٤؛ ج١٦، ص١٣٢.

ليس العقل قوّةً من قوى النفس، بل هو النفس ذاتها. العقل شيء يميّز به الإنسانُ بين الصلاح والفساد والحقّ والباطل والصدق والكذب ويدرك هذه الأمور[١].

وفي معرض بيانه للفرق بين العقل والسمع، يصرّح الطباطبائيّ أنّ العقل في الآيات القرآنيّة يُطلق على العلم الذي يكسبه الإنسان بنفسه من دون استعانةٍ بالآخرين[٢]. الأمر الأهم في هذه الرؤية، هو منبت أحكام العقل، وبعبارة أخرى طريق التفكّر والتعقّل. ويقدّم الطباطبائي في هذا المجال بحوثًا متنوّعة حسب المناسبات، فيقول في مبحث الألفاظ الحاكية عن أنواع الإدراكات إنّ الإدراكات العقليّة تنهض على تصديق القلب، وهذا الإدراك أمر فطريّ يشمل الإدراكات النظريّة في حيّز الحقّ والباطل، ويضم الإدراكات العمليّة في مضمار الخير والشر والربح والخسارة أيضًا. ويواصل إيضاح منبت الإدراك العقليّ وأساسه بالقول:

«لفظ العقل يُطلق على الإدراك من حيث إنّ فيه عقد القلب بالتصديق، على ما جبل الله سبحانه الإنسان عليه من إدراك الحقّ والباطل في النظريّات، والخير والشر والمنافع والمضارّ في العمليّات، حيث خلقه الله سبحانه خلقةً يدرك نفسه في أوّل وجوده، ثم جهّزه بحواس ظاهرة يدرك بها ظواهر الأشياء، وبأخرى باطنة يدرك معاني روحيّةً بها ترتبط نفسه مع الأشياء الخارجة عنها كالإرادة، والحبّ والبغض، والرجاء والخوف، ونحو ذلك، ثم يتصرّف فيها بالترتيب والتفصيل والتخصيص والتعميم، فيقضي فيها في النظريّات والأمور الخارجة عن مرحلة العمل قضاءً نظريًّا، وفي العمليّات والأمور المربوطة بالعمل قضاءً عمليًّا، كلّ ذلك جريًا على المجرى الذي تُشخّصه له فطرته الأصليّة، وهذا هو العقل[٣]_[٤].

---

[١] - الطباطبائيّ، ج١، ص٤٠٥.

[٢] - م. ن، ج٢، ص٢٥٠.

[٣] - م.ن، ج٢، ص٢٤٩.

[٤] - عبده، محمّد؛ رضا، رشيد، ج٢، ص٤٥٣؛ الطباطبائي، م.س، ج٢، ص٢٤٩.

وينبّه في موضع آخر إلى أنّ الله لم يشخّص في كتابه العزيز هذه الفكرة الصحيحة القيّمة – التي دعا إليها – بل فوّضها لفهم الناس كي يشخّصوها على أساس أفكارهم الفطريّة[١]. يقول الطباطبائيّ:

وهذا الإدراك -أعني طريق الفكر الصحيح والذي يحيل إليه القرآنُ الكريم ويبني على تصديقه ما يدعو إليه من حقّ أو خير أو نفع، ويزجر عنه من باطل أو شرّ أو ضرّ- إنّما هو الذي نعرفه بالخلقة والفطرة مما لا يتغيّر ولا يتبدّل ولا يتنازع فيه إنسانٌ وإنسان، ولا يختلف فيه اثنان، وإنْ فُرِضَ فيه اختلافٌ أو تنازع فإنّما هو من قبيل المشاجرة في البديهيّات ينتهي إلى عدم تصوّر أحد المتشاجرين أو كليهما حقَّ المعنى المتشاجر فيه لعدم التفاهم الصحيح.

ويلفت كذلك إلى أنّ المراد من الحكمة في القرآن بقرينة تقابلها مع الجدل هي نفسها البرهان العقليّ، ولصاحب المنار مثل هذا الرأي أيضًا [٢].

## ٢ – في نصوص الآيات القرآنيّة

لم يقدّم القرآن الكريم تعريفًا للعقل، كما لم يعرض تعاريف لسائر المفاهيم ذات الصلة بالعقل، وما يُستفاد من القرآن فيما يتعلّق بهذه المفاهيم أربعة أمور:

**أ –** التعقّل والتفكّر موهبة ومقدرة مودعة لدى جميع البشر.

**ب –** أبناء البشر لا يتصرّفون بشكل متساوٍ في مقام تفعيل هذه الموهبة وتوظيفها.

**ت –** العقل وسيلة إدراك أو نوع من الإدراك معرفته يقينيّة.

**ث –** مديات الإدراك العقليّ في المجالات النظريّة والعمليّة المختلفة، هي: علم

[١] – هذه الموضوعة والموضوعات التي تليها تجدها في: الطباطبائي، م.س، ج٥، ص٢٦٠.

[٢] – عبده، محمّد؛ رضا، رشيد، م.س، ج٣، ص٧٧.

الوجود، وعلم الله (الثيولوجيا)، وعلم المعاد، والأخلاق، والأحكام. ونتيجة استخدام العقل والفكر والتدبّر و... هي تجلّي الحقّ والباطل والتمييز بينهما، وتأمين السعادة المعنويّة والأخرويّة.

والنتيجة التي نصل إليها في خصوص ماهيّة العقل ومعناه في القرآن الكريم له دوره الأساسيّ في ثلاثة أمور من الأمور الأربعة أعلاه، وهذه الأمور الثلاثة هي: **أ** – إفادة المعرفة واليقين؛ **ب** – شموليّة العقل واستغراقه لكلّ البشر؛ **ت** – مديات وحدود استخدامه في الميادين الثلاثة: علم الوجود، والأخلاق، والأحكام. وإذا كانت هذه الأمور الثلاثة قد جرى تعضيدها وتأييدها في القرآن الكريم – وهذا ما يعتقده كاتب السطور – فسيمكن تعريف العقل القرآنيّ بكلّ ثقة وحسم بما يلي:

**العقل هو عين المعرفة أو أداة المعرفة لدى الإنسان، وتشمل مدركاته المجالات الثلاثة: علم الوجود، والأخلاق، والأحكام، وأحكامه قطعيّة يقينيّة.**

في هذين القسمين، تُدرس الفكرتان الأولى والثانية (بحث العقل في القرآن واستخدامه) بصورةٍ مستقلّةٍ؛ ولتحقيق هذا الهدف يُطرح اقتراحٌ جامع، وفي الوقت ذاته بليغ، يستند –بغضّ النّظر عن موضوع متعلّقه– على أنواع تعابير مفهوم العقل والمفاهيم المشابهة، فأنواع التعابير تشي بهاتين الفكرتين، وسبق أن تمّت الإشارة إلى أنواع التعابير القرآنيّة لمفهوم العقل والمفاهيم الشبيهة به. وبالمستطاع تلخيص هذه التعابير بالآتي:

**أ** – العبارات التي تبدأ بـ {**أفلا**}، أو عبارات شبيهة بها من قبيل: {**أولم، ألم، أفلم**}، مثل هذه التعابير استخدمت لمعظم المفاهيم موضوع البحث نظير العقل والفكر والتدبّر والذكر والنظر والسمع والبصر والرأي[١]. عبارة {**أفلا**} مركّبة

[١] – راجع: مجالات معنى العقل، في المطلب الأول من هذا البحث.

من همزة استفهام ولا نافية، والمراد من همزة الاستفهام في هذه العبارة الاستفهام الإنكاريّ. يعتقد المفسّرون أنّ هذه العبارة جاءت في معرض التوبيخ والتهديد والتشجيع والتحريض على أداء متعلّقها[١]. والمعنى المألوف والمتبادر للذهن لهذه العبارة، هو أنّ الماضين والآخرين في عبارة {**أفلا يعقلون**} لو كانوا يتعقّلون ويفكّرون ويتدبّرون، لوصلوا إلى المعرفة الصحيحة الحقّة، ولو أنّ مخاطبي عصر النزول في عبارة {**أفلا تعقلون**} كانوا يتعقّلون، لنالوا هذه النتيجة أيضًا. أضف إلى ذلك، أنّ هذه العبارة تدلّ على أنّ العقل والفكر لا يختصّان بالمؤمنين، إنّما يتمتّع جميع البشر بهذه الموهبة، مع فارق أنّ بعضهم يُفعِّل هذه الموهبة ويثمِّرها وبعضهم لا يفعِّلها.

**ب** – العبارات التي تبدأ بـ {**لعلّ**}. تلاحظ هذه العبارات أيضًا مع مفاهيم وممارسات من قبيل: العقل والفكر والذكر والعلم والفقه[٢]، وتُستخدم عبارة لعلّ في مواضع تتوفّر فيها أرضيّة القيام بعملٍ أو بروز حالة، ويأمل القائل تحقّق ذلك العمل أو الحالة. في هذه الحالات، ينبغي بقرينة عبارتي {**لعلّهم/ لعلّكم**} المختصّتين بفئتين؛ إحداهما غائبة والثانية حاضرة، ينبغي استنباط أمرين بكلّ وضوح، فالتعبير يدلّ أوّلًا على أنّ هذه القوّة المدرِكة أو هذا النّوع من الإدراك عام وشامل، وثانيًا إذا تمّ تفعيلها فستكون معرفتها يقينيّة.

**ت** – العبارات التي وردت بـ {**آيات/ آية**}، وهي تختصّ غالبًا بتلك المفاهيم التي نتحدّث عنها أيضًا، ومنها مفهوم العقل والفكر والسمع والعلم[٣]. تدلّ هذه العبارات –التي تلاحظ بعد الإشارة إلى حقائق الوجود أو قضايا أخلاقيّة أو أحكام عمليّة– على أنّ الإنسان يصل بالتعقّل والتفكّر والتأمّل فيها

[١] – الطوسي، التبيان، م.س، ج٣، ص٦٠٤؛ ج٤، ص٤٤١؛ ج٥، ص٣٣٥، ٣٥٣؛ ج٨، ص١٧٢؛ الطبرسي، مجمع البيان، م.س، ج١، ص١٩٢؛ ج٥، ص١٥٦.

[٢] – راجع: مجالات معنى العقل.

[٣] – الملاحظة نفسها.

إلى المعرفة الصحيحة الخالية من الشكوك، وإذا لوحظت هذه العبارات من دون مراعاة التناظر مع سائر العبارات، فقد تمهِّد الأرضيّة لفكرة عدم شمول الإدراك العقليّ، وهذا ما ذهب إليه بعض المفسّرين، أو أنّهم طرحوه كوجهٍ من أوجه التفسير[١].

**ث –** العبارات التي تبدأ بـ {**أكثر الناس**} وعلى شكل سلبيّ {**أكثرهم لا يعقلون**}، وكذلك العبارات التي تشتمل على {**إنْ كنتم**} أو {**لو كانوا**}. هذه العبارات أيضًا، وردت مع معظم المفاهيم المرتبطة بالعقل[٢]، وتدلّ على أنّ التعقّل والتفقّه والتفكّر عمليّات لها خصوصيّة إفادة المعرفة، والمعرفة الناتجة عنها خالية من الشّكوك والتردّد. وبنظرة جامعة، ورؤية تناظريّة لمجموع العبارات في هذا الموضوع، بما في ذلك العبارات الحاكية عن فئات غائبة أو حاضرة، يتبيّن أنّ هذا النّوع من الإدراك عام شامل، لكن أفراد البشر لا يتصرّفون بنحوٍ واحد في مقام تفعيله وتثميره، فيبقى لدى بعض الناس في مستوى الموهبة، ويمتزج لدى آخرين برشحات قوى شهويّة وغضبيّة بحيث يخرجه عن خلوصه وأصالته[٣].

كما ينبغي التفطّن إلى بعض العبارات حول الإدراك القلبيّ، من قبيل ما ورد في قوله تعالى: ﴿**لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا؛ طُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لاَ يَفْقَهُونَ؛ طَبَعَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ؛ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا؛ أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا؛ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ؛ نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لاَ**

[١] – وردت ثلاثة أوجه في تفسير المنار عقب الآية ١٧٠ من سورة البقرة التي جاء فيها تعبير {لا يعقلون شيئًا}، ونوصي بمطالعتها: «أحدها أنّ معناه لا يستعملون عقولهم في شيء مما يجب العلم به، ثانيها إنّه جارٍ على طريقة البلغاء في المبالغة بجعل الغالب أمرًا كلّيًّا عامًّا. ثالثها: ليس الغرض نفي العقل عن آبائه (وهو الفرض الثاني) وإنّما المراد منها: أيتبعون آباءهم لذواتهم كيفما كان حالهم حتى لو كانوا لا يعقلون» (عبده، محمّد؛ رضا، رشيد، تفسير القرآن الحكيم، م.س، ج٢، ص٩٣).

[٢] – راجع: مجالات معنى العقل.

[٣] – راجع: الطباطبائي، م.س، ج٢، ص٢٤٩–٢٥٠.

**يَسْمَعُونَ﴾**[١]. تؤشرّ هذه العبارات إلى فكرتين من الأفكار القرآنيّة الأربعة حول العقل والمفاهيم الشبيهة بالعقل:

الأولى: أنّ القلب بمعنى العقل، وأنّ النّوع الخاصّ من الإدراك أو مصدر الإدراك العقليّ إذا تحقّق وتفعَّل كانت ثمرته العلم والقطع واليقين؛ والثانية: أنّ هذا النّوع من الإدراك، كالإدراك الحسّيّ له درجات من الشدّة والضّعف، وإذا أصيب بداءٍ فَقَدَ فاعليته الإدراكيّة.

بملاحظة ما مرّ بنا إلى حدّ الآن، وأنّ القرآن لم يتحدّث عن ماهيّة العقل، نخلص إلى أنّ الله فوّض الناس في معرفة العقل وطريقِهِ الصّحيح إلى الإدراك الفطريّ الأصيل، الذي هو القضايا البديهيّة أو القضايا القائمة على البديهيّات، والذي يشمل كلا الميدانين التوصيفيّ والتكليفيّ، أي ميداني الواقعيّات والينبغيّات، أو ما يوجد وما لا يوجد وما يجب وما لا يجب.

وأمّا الأسئلة المطروحة في مديات الأحكام أو فاعلية العقل، فهي: إلى أين تمتدّ مديات أحكام العقل في القرآن الكريم؟ وأيّ الحالات أو الأمور التي تشملها هذه الأحكام؟ إنّ هذه المسألة مصيريّة وبالغة الخطورة والأهمّيّة في موضعها. بالتأمّل في حالات عديدة وردت فيها عبارات تنمّ عن مفهوم التعقّل والتفكّر ومفاهيم مماثلة، وكذلك في آيات أخرى، مع أنّها لا تنطوي على هذه المفاهيم، لكنّها تشي بنوعٍ من الإدراك الفطريّ والطبيعيّ أو نوع من الإدراك التعقّليّ، يتجلّى أنّ العقل القرآنيّ قد يفرز المعرفة في ثلاثة ميادين، هي: علم الوجود والأخلاق والأحكام، وكذلك فهم النصوص الدينيّة.

[١] - الأعراف (٧): ١٧٩؛ التوبة (٩)، ٨٧ ؛ التوبة (٩)، ٩٣ ؛ الحج (٢٢): ٤٦؛ محمّد (٤٧): ٢٤؛ ق (٥٠): ٣٧؛ الأعراف (٧): ١٠٠.

## ثالثًا: المعارف العقيديّة بالمعنى العامّ

**١ – علم الوجود**: لعلم الوجود معناه الواسع في لغة أهل العلم، ولا سيّما الفلاسفة منهم، في هذه النظرة، يضمّ الوجود كلّ الموجودات المجرّدة والماديّة، والجوهر والعرض، والواجب والممكن، لكن المراد من هذا الاسم هنا حقائق عالم الوجود، مثل: الله، والمعاد، والإنسان، وحقّيّة الأديان والرسل الإلهيّين والكتب السماويّة. ببيان آخر، معرفة الخالق الواحد العالم القادر المطلق صاحب التدبير في عالم الوجود، والذي خلق العالم لهدفٍ ما، والذي يُحيي الموتى ويُعيدهم إلى الحياة مرّة أخرى، وكذلك معرفة الإنسان، وهو موجود إمكانيّ فقير. هذا الطيف من الآيات، يتضمّن غالبًا نماذج من عجائب عالم الوجود الدالّة على قدرة الخالق وعلمه اللامتناهي وتدبيره الحكيم. وفي بعض الأحيان، تخاطب هذه الآيات فطرة الإنسان الطاهرة الخالصة من دون الإشارة إلى مثل هذه النماذج، وكأنّ الإنسان بعودته إلى فطرته يدرك حقائق الوجود، وكذلك أحقيّة التعاليم والادّعاءات المختلفة.

**٢– العلم بالله (الثيولوجيا)**: علم الله وعلم المعاد الحاكيان في ظاهرهما عن واقعين اثنين، هما في الواقع حقيقةٌ واحدةٌ لا أكثر، فإمكان المعاد والحياة بعد الموت فرعٌ لوجود حقيقة الخالق القادر والعالم المطلق الذي يدبّر عالم الوجود بحكمة. هذا النّمط من النّظر فضلًا عن توكّئه على أحكام العقل القطعيّة حظي بتأييد القرآن وتعضيده أيضًا، ومع ذلك، تمّ الاستدلال في بعض الآيات على إمكان المعاد ووقوعه بشكلٍ خاصّ على غرار وجود الخالق. إذًا، فهاتان الحقيقتان تُطرحان بشكل منفصل. والآيات الدالّة على معرفة الله والعلم به، هي من حيث نوع العلامات والرموز كما يلي:

**أ – النماذج المدهشة للخلق**: استخدم تعبير **الآيات** أو **الآية** وتعابير مماثلة في القرآن بشأن ظواهر طبيعيّة مختلفة، ومن هذه الظواهر:

ــ **خلق السماوات والأرض**: وهو من الآيات والعلامات الإلهيّة المذهلة في عالم الوجود. طُرِح هذان المخلوقان في القرآن مرارًا إلى جانب غيرهما من النماذج المذهلة للخلق[١]، ووحدهما أحيانًا[٢]، وبشكل منفرد لكلّ واحد منهما في أحيان أخرى[٣]. يتركّز الكلام في هذه الآيات أحيانًا على خلقة السماوات والأرض نفسها، وعلى كيفيّة خلقهما مع الإشارة إلى أهمّ صفاتهما أحيانًا، مثل: اتّصال السماء والأرض، ثمّ انفراجهما بإذن الله، وخلق السماوات والأرض وما بينهما في ستّة أيّام، في هذه الآيات، من شأن خلق السماوات والأرض أن يستدعي المعرفة بالله لدى أصحاب العقول {**أولو الألباب**} أو كلّ الذين يتفكّرون ويتذكّرون.

ــ **كلّ المخلوقات ما بين السماء والأرض**: يُشير القرآن إلى هذه المخلوقات بهذه العبارة أحيانًا، أو بعبارات خاصّة بمخلوقات الأرض والسماء، وبشكل منفصل أحيانًا، بتسمية بعض الظواهر الخاصّة بأسمائها، ومثال ذلك: أنّ كلّ ما بين السماء والأرض هو ملك للإنسان[٤]، وكلّ المخلوقات المتنوّعة بألوانها وصنوفها في الأرض تحت تصرّف الإنسان[٥]. ومخلوقات الله الباهرة في الأرض والسماء ــالتي ذكرت بأسماء خاصّة في القرآن الكريمــ كثيرة، وليس من الضروريّ الإشارة إليها كلّها؛ لذلك نشير إلى بعضها:

الليل والنهار: طُرحت ظاهرة الليل والنهار كمخلوقٍ إلهيٍّ مبهر لأسباب عدّة، ومن الأسباب المهمّة لذلك توالي الليل والنهار وتناوبهما وتغطية الليل للنهار بأستاره. يذكر القرآن هذه الظاهرة بتعبير: {**اختلاف الليل والنهار**} و{**يغشى**

---

[١] – نظير: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ في سور: البقرة (٢): ١٦٤؛ آل عمران (٣): ١٩٠؛ يونس (١٠): ٦.

[٢] – مثل: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ...﴾ (يونس (١٠): ٣)؛ ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا...﴾ الأنبياء (٢١): ٣٠.

[٣] – الذاريات (٥١): ٢٠.

[٤] – الجاثية (٤٥): ١١٣.

[٥] – النحل (١٦): ١٣.

**الليل النهارَ**} إلى جانب سائر الآيات المذهلة في الخلقة الإلهيّة[١]. والسبب الثاني، خصوصيّة الهدوء والسكينة التي يمتاز بها الليل والتي تحصّل بفضل الظلام. وقد ورد هذا المعنى بعبارات شتّى في مواضع عدّة، منها العبارة التي يصف فيها الله الليل بأنّه مبعث سكن وهدوء واستقرار والنهار مبعث نور وضياء! كما أنّ الله لو جعل الليل أو النهار خالدًا أبديًّا على الناس إلى يوم القيامة، فأيّ معبود سوى الله سيكون قادرًا على منح الناس نورًا يستضيئون ويعيشون به[٢]. وبعد إشارة القرآن إلى خلق هذه الظاهرة يفتح طريق معرفة الخالق أمامَ أهل التعقّل {**أولو الألباب**} أي الطائفة التي تسمع وتفكّر ولها نظراتها العميقة.

حركة السفن في البحار، نزول الماء من السماء، وإحياء الأرض الميتة، وخروج أنواع النباتات والحيوانات في جميع أنحائها، وهبوب الرياح بشكل منتظم، وتعليق السحاب بين الأرض والسماء[٣]، وامتداد الأرض وشموخ الجبال وانتصابها، وجريان الأنهار في الأرض، ووجود زوجين لكلّ الثمرات في الأرض، ووجود قطع متنوّعة من الأرض إلى جوار بعضها، ووجود حدائق وبساتين من أعناب وزرع ونخيل في الأرض تنبت من ساق واحدة أحيانًا، ومن سيقان متعدّدة أحيانًا أخرى، وتُسقى كلّها بماء واحد، وبعضها أفضل من بعض من حيث الثمار والأكل، ونزول المياه الصالحة لشرب البشر ونموّ النباتات والأشجار المفيدة للزراعة والزيتون والنخيل والأعناب وكلّ الثمار والفواكه[٤]، وتسخير الشمس والقمر والنجوم لصالح الإنسان، واستواء الأرض وهي مهد الدعة والراحة، ووجود طرق فيها، ونزول ماء من السماء تنبت به أنواع مختلفة من النباتات من

[١] – البقرة (٢): ١٦٤؛ آل عمران (٣): ١٩٠؛ يونس (١٠): ٦؛ المؤمنون (٢٣): ٨٠؛ الرعد (١٣): ٣؛ الأعراف (٧): ٥٤.

[٢] – النمل (٢٧): ٨٦؛ القصص (٢٨): ٧١-٧٢.

[٣] – البقرة (٢): ١٦٤.

[٤] – النحل (٧٦): ١٠.

التراب الحالك، وكون هذه المنتجات النباتيّة غذاءً للبشر وللأنعام والحيوانات أيضًا[١]، ووجود نِعم السمع والبصر والأفئدة للإنسان، وخلق الإنسان في الأرض، والحياة والموت، وطيران الطيور في جوّ السماء وعدم سقوطها، ومراحل الخلق الست[٢]، وإحياء الأرض بعد موتها، وكيفيّة خلق الإبل[٣]، وكيفيّة ارتفاع السماوات وقيامها، وكيفيّة انتصاب الجبال، وكيفيّة امتداد الأرض وانبساطها، وخلق الإنسان من تراب وانتشاره في الأرض، وخلق أزواج من جنس الإنسان ليسكن إليها وجعلُ مودّةٍ ورحمةٍ بين الزوجين، واختلاف اللغات والألسن والألوان عند البشر. بعد الإشارة إلى هذه الأمثلة والحالات، يؤكّد القرآن المجيد على أنّ هذه الآيات تدلّ على معرفة الله ووحدته وقدرته وعلمه اللامتناهي وتدبيره الحكيم، واكتشاف هذه العلاقة ممكن لأصحاب التعقّل والتفكر {**أولو الألباب**} ممن هم يتذكّرون.

**ب – نماذج العذاب والعقاب**: الإشارة إلى أنواع مختلفة من العقاب من علامات القدرة والعلم والتدبير الحكيم لخالق الوجود، وقد جرى التأكيد عليه مرارًا في القرآن الكريم. يخاطب الله رسول الإسلامﷺ محذّرًا المتمرّدين والعصاة في زمانه بأنّ الله قادرٌ على أن يرسل عليهم عذابًا وعقابًا من فوق رؤوسهم ومن تحت أرجلهم، أو يجعلهم فئات وطوائف متفرّقة ويذيق بعضهم بأس بعضٍ عبر الحروب وسفك الدماء[٤]. لقد اعتبرت هذه العقوبات آياتٍ إلهيّة، ينبغي التفكّر والتفقّه فيها، ويروي القرآن الكريم هذه التحذيرات غالبًا بإشاراته إلى قصص الأقوام الماضين الذين ابتلاهم الله بالعذاب والعقاب؛ لإنكارهم وكفرهم وعصيانهم، وبذلك لم يكن تهديد العصاة في عصر الرسول الأكرمﷺ مجرّد ادّعاء،

---

[١] – طه (٢٠): ٥٤.

[٢] – غافر (٤٠): ٦٧.

[٣] – الغاشية (٨٨): ١٨.

[٤] – الأنعام (٦): ٦٥.

إنّما يمكن تعضيده بكثير من النماذج المتحقّقة فعلًا. وفي بعض الأحيان جرى بيان هذا المعنى بنحو كلّي:

﴿**أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى**﴾ (طه: ١٢٨). ويقول عزّ وجلّ في آية أخرى: ﴿**أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ أَفَلا يَسْمَعُونَ**﴾ (السجدة: ٢٦). في هاتين الآيتين، ذكر أصحاب العقول والفكر بتعبير «أولي النهى» و«أصحاب السمع»، ومضافًا إلى الإشارات العامّة، توجد إشارات إلى حالات خاصّة تتعلّق أغلبها بالأقوام والشعوب المعاصرين للأنبياء الإلهيّين. ومن هؤلاء قوم نبيّ الله لوطعليه السلام في القصّة التي تقول إنّ الله أنجاه وكلّ أهله إلّا امرأة عجوزًا بقيت بين القوم الذين أهلكهم الله كلّهم، وها أنتم تمرّون دومًا صباحًا ومساءً بجوار بقايا بيوتهم المدمّرة[١]. ثمّ يجري التأكيد على أنّه بالتفكير والتعقّل في هذا الواقع التاريخيّ ينال البشر إدراك الحقيقة، وهي أنّ خالق العالم قادرٌ مطلق {**أفلا تعقلون**}.

**٣- الاعتماد على العقل الفطريّ**: هذا التعبير غير موجود في القرآن، ولكن تلاحظ حالات عديدة تدلّ على أنّ الإنسان برجوعه لعقله الفطريّ يُصدِّق وجود الخالق الواحد وسائر صفاته، مثل: العلم، والقدرة المطلقة، والتدبير الحكيم في إدارة العالم. بعبارة أخرى، بموجب تعاليم القرآن يعترف المشركون أيضًا ويعتقدون بجميع ما تمّت الإشارة إليه في البند السابق من طرق معرفة الله التي يعلمها أصحاب العقول والأفكار والتدبير. يطرح القرآن الكريم هذه الفكرة كلسان حال المشركين والوثنيّين، أو لسان وجدانهم وضمائرهم، وعلى شكل برهان عقليّ لا يقبل الإنكار أحيانًا. وبيان القرآن في الإشارة إلى لسان الحال، أو الضمير والوجدان والفطرة الطاهرة، جاء على شكل سؤال وجواب، وأحيانًا من

[١] - الصافات (٣٧): ١٣٤-١٣٨.

دون طرح سؤال، وبمجرّد الإشارة للإدراك الفطريّ. جاءت معظم الأسئلة على النحو التالي: السؤال عن خالق العالم والوجود، وقد ورد مثل هذا السؤال أيضًا عن خالق السماوات والأرض[١]، وعن خالق الإنسان[٢]، وعن ربّ السماوات السبع والعرش العظيم، وعن منزِّل الماء من السّماء، وعن مالك الأرض ومن عليها، والسؤال عن المالك المطلق للموجودات والذي يلجأ إليه من لا ملجأ لهم ممن يحتاجون إلى ملجأ وملاذ[٣]. المشركون في جوابهم عن هذه الأسئلة يتحدّثون عن الله، وقد طُرحت هذه الإجابات بتعابير وأنحاء مختلفة. في الحالات التي يطرح فيها السؤال عن الخالقيّة وإحياء الأرض الميتة بالأمطار –وهذا أيضًا نوعٌ من الخلق– وقد ذكر الجواب بتعبير {**ليقولنّ**} بتأكيدين اثنين. معنى هذه العبارة هو أنّ المشركين سيقولون بلا تردّد: الله و[الرب] العزيز الحكيم (سورة الزخرف). أمّا في الحالات التي يُطرح فيها السؤال عن الربوبيّة والمالكيّة، فيأتي الجواب بعبارة {**سيقول**} (سورة المؤمنون). كذلك متى ما سافر المشركون في السفن دعوا الله مخلصين له الدين، ولكن متى ما أنجاهم الله من البحر وعواصفه عادوا إلى شركهم[٤]. وفي آية أخرى، يستدلّ القرآن على هذا الإدراك الفطريّ –القائل إنّ الله هو خالق عالم الوجود وربّه– بما يلي:

لو كان في السماوات والأرض آلهة وأرباب سوى الله لفسدت السماوات والأرض، ولاضطرب نظام العالم ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾ (الأنبياء: ٢٢). ومضمون هذه الآية برهان عقليّ مقدّماته يقينيّة، ويعرف ببرهان التمانع[٥].

[١] – العنكبوت (٢٩): ٦١، ٦٣، الزمر (٣٩): ٣٨؛ لقمان (٣١): ٢٥.

[٢] – الزخرف (٤٣): ٨٧.

[٣] – الزخرف (٤٣): ٨٨.

[٤] – العنكبوت (٢٩): ٦٥.

[٥] – ترجمة الميزان إلى الفارسية ١٤: ٣٧٥؛ عبده، محمّد؛ رضا، رشيد، م.س، (تفسير نمونه)، ج١٣، ص٣٧٨.

مع أنّ هؤلاء الناس كانوا يعترفون بخالقيّة الله، ووحدته، وربوبيّته، ومالكيّته، فقد كانوا موضع عتاب القرآن وتوبيخه وتهديده، فقال عنهم: **{أكثرهم لا يعقلون}** و**{أكثرهم لا يعلمون}**. إنّهم من وجهة نظر القرآن أصحاب إفك وافتراء، وبب هذا التوبيخ أنّهم لم يبقوا على تلك الحالة الطاهرة الخالصة النقيّة من الإدراك الفطريّ. وبتعبير آخر، خضع إدراكهم الفطريّ لتأثير القوى الشهويّة والغضبيّة المتمرّدة، والميول النفسيّة الجامحة، فخَفَتَ ضياؤه، وقد ورد هذا المعنى بصراحة أكبر في سورة العنكبوت، حيث يقول إنّهم عندما ينجون ويصلون إلى برّ الأمان وساحل النجاة يعودون مشركين[١]، وهكذا لا وجه للرؤية القائلة إنّ المشركين موحدون من حيث الاعتقاد بخالقيّة الخالق ووحدته، وشركهم يختصّ بمقام الألوهيّة والربوبيّة.

**٤ – هدفيّة عالم الوجود:** هدفيّة عالم الخلقة من التعاليم الأساسيّة في القرآن، وهذه الفكرة من لوازم فعل الخالق الواحد، العالم، القادر، المطلق، المدبر، الحكيم، لعالم الوجود، وقد جرى الاستدلال في القرآن على هذه الفكرة بشكل مستقل، وفي ثنايا تعاليم الإلهيّات أيضًا، فكما أنّ معرفة الله ممكنة بالتفكّر، فمعرفة عالم الوجود من حيث الهدف هي الأخرى ممكنة بالإدراك العقليّ. ولكي لا يطول مقالنا كثيرًا، نكتفي بالإشارة إلى آية أو آيتين فقط. في موضع ما، بعد أن يشير القرآن إلى أنّ في خلق السماوات والأرض وتناوب الليل والنهار آياتٌ لأصحاب العقول يستعرض مواصفات أصحاب العقول أو أولي الألباب، ويقول إنّهم يذكرون الله في كلّ الأحوال والأوقات ويتفكّرون في أسرار خلقة السماوات والأرض، ويقولون ربّنا ما خلقت هذا باطلًا: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا...**﴾ (آل عمران: ١٩٠-١٩١). وجاء في موضع آخر أنّ الله جعل الشمس نورًا، والقمر

[١] - العنكبوت (٢٩): ٦٥.

ضياءً، وقدّرهما منازل ودرجاتٍ؛ لكي يعلم البشر الحساب والسنين والأوقات، وأنّ الله لم يخلق هذه المخلوقات إلّا بالحقّ، وأنّه يشرح آياته لأهل العلم: ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ**﴾ (يونس: ٥).

وفي إمكان المعاد، يسوق القرآن الكريم دليلًا عقليًّا، ويحيل إلى الوجدان والإدراك الفطريّ أيضًا، ومن نماذج الأدلّة القرآنيّة على المعاد، ما أشرنا إليه من الأدلّة المنطقيّة القرآنيّة التي تنصبّ غالبًا على إمكان المعاد؛ لأنّ معظم منكريه كانوا يعتبرونه مستحيلًا. وفي بعض هذه الأدلّة، وردت نماذج من وقوع الحياة بعد الموت، وكذلك إيجاد جانب من العدم في المقدّمات. إنّها نماذج لا ترديد ولا ريبة في وقوعها، وتُعدّ -طبقًا للتعاليم القرآنيّة الأكيدة- آياتٍ وعلامات لأصحاب العقول الذين يدركونها.

**أ- حياة الإنسان بعد الموت:** يشير القرآن إلى نماذج وأمثلة من الحياة بعد الموت، وبعض هذه الأمثلة تتعلّق بحياة الإنسان بعد الموت، وبعضها يرتبط بنماذج تحدث في الطبيعة. والنموذج الإنسانيّ منها وردَ في قصّة شخص مقتول من بني إسرائيل شكّ أقرباؤه في مَن قتله، ووقع بينهم خلاف، ولكي يرفع الله الخلاف ويدلّ على حقيقة إمكان المعاد أو الحياة بعد الموت، أمرهم بأن يضعوا أجزاءً من بقرة يذبحونها على جثّة القتيل في قصّة معروفة، وفعلوا ذلك، فعاد القتيل إلى الحياة، هذا مثال للحياة بعد الموت تحقّقَ بقدرة الله وعلمه، وهو علامة جليّة على أنّ الله يحيي الموتى بهذه الطريقة، واكتشاف هذه العلاقة ممكن الإدراك والفهم من قبل أصحاب العقول والألباب[١].

**ب - حياة الأرض بعد موتها:** ورد هذا المعنى في القرآن مرارًا، وقد بيّنه القرآن أحيانًا بذكر خلفيّاته وعوامله الموجِدة له، من قبيل: تصريف الرياح

---

[١] - البقرة (٢): ٧٢-٧٣.

وهبوبها، وحركة السحاب، وهطول الأمطار، ونماء الحدائق الخضراء والحبوب ممكنة الحصاد، وبالتالي إحياء الأرض الميتة، وبيّنه أحيانًا أخرى من دون هذه المقدّمات[١]. هذا الحدث المهمّ الذي يقع في كلّ عام دليل ساطع على إمكان انبعاث البشر بعد الموت، وبالطبع فإنّ أصحاب العقول والبصائر هم الذين يدركون مثل هذه العلاقة[٢].

**ج – الاستشهاد بقدرة الله في الخلق الأوّل:** استدلّ القرآن على إمكان المعاد مرّات عديدة بخلق الظواهر والمخلوقات، ومنها الإنسان أوّل مرّة. في موضعٍ ما يسأل القرآن الناس أفلا تعلمون أنّ الله الذي خلق السماوات والأرض ولم يتعبه خلقهما قادر على إحياء الموتى؟ ثمّ يجيب بنعم، فهو القادر على كلّ شيء ﴿**أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ (الأحقاف: ٣٣)، في هذه الآية يستخدم تعبير ﴿**أولم يروا**﴾ الدالّ على إمكان إدراك العلاقة بين الخلق الأوّل والحياة بعد الموت، والذي ينمّ أيضًا عن يقينيّة هذا النوع من الإدراك، وجاء في موضع آخر سؤال الله هل تعبنا أو عجزنا بالخلق الأوّل حتّى نعجز عنه مرّة ثانية؟ ﴿**أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ**﴾ (ق: ١٥). إنّ مراحل خلق الإنسان من التراب ثمّ من نطفة، ثمّ من علقة، ثمّ من مضغة، ثمّ على شكل طفل، كلّ واحدة منها نموذج آخر للخلق الأوّل. هذه الطريقة من الخلق والمبرهِنة على قدرة الله تعدّ من وجهة نظر القرآن دليلًا ساطعًا لا ينكر على إمكان البعث والحياة بعد الموت.[٣] وقد جرى التشديد على هذا الدليل بالتوكّؤ على المرحلة الثانية من مراحل الخلق الخمس، أي النطفة وقدرة الله على إيجاد الإنسان،[٤] وبالتالي يعبرّ عن العلاقة بين

---

[١] – فاطر (٣٥): ٩؛ ق (٥٠): ٩–١١؛ الحديد (٥٧): ١٧.

[٢] – انظر الآيات السابقة.

[٣] – الحج (٢٢): ٥.

[٤] – الواقعة (٥٦): ٥٧–٦٢.

إمكان المعاد والقدرة الإلهيّة المطلقة في الخلق الأوّل بجملة واحدة: مثلما خلقكم الله أوّل مرّة يعيدكم ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ (الأعراف: ٢٩).

**د – البرهنة بالإدراك الفطريّ**: إدراك حقيقة أنّ المعاد ممكن عقليًّا وليس بمستحيلٍ، ليس بالعمليّة الممكنة عن طريق الوعي والتذكّر والتأمّل في بعض المقدّمات الواضحة والبديهيّة وحسب، بل يدرك الإنسان هذه الحقيقة بالعودة إلى وجدانه الطاهر وحاله الفطريّة. واللافت أنّ القرآن يطرح المعارف الوجدانيّة والفطريّة للبشر على شكل أسئلة وأجوبة. في هذه الأسئلة لا يخاطب القرآن الحال الآنيّة للأفراد، بل حالهم الوجدانيّة والداخليّة؛ إذ من الممكن أن يكون العقل خافت النور لدى بعض الأفراد، مثل المشركين؛ بسبب ضغوط النزعات الشهويّة والغضبيّة عليهم.

في خصوص إمكان المعاد يطرح السؤال على الذين يظنّون أنّ الحياة بعد الموت ليست سوى أساطير الأوّلين. الأسئلة تطرح غالبًا من قبل مالك عالم الوجود وربّه وحاكمه المطلق، ويتحدّث المنكرون في جوابهم عن الله، ويكتفي القرآن لإثبات إمكان المعاد بانتزاع الاعتراف من المنكرين، وكأنّ ثمّة صلة تلازمٍ بين اعترافهم وإمكان المعاد.

بكلمات أخرى: إمكان المعاد من اللوازم الحاسمة للاعتقاد بمالكيّة الله لعالم الوجود وربوبيّته وحاكميّته له، وإدراك هذه العلاقة يتأتّى بالتأمّل والتذكّر العلميّ المخلص. في ضوء هذا التلازم يتحدّث القرآن مع هؤلاء الأفراد بلغة العتاب والتوبيخ.[١]

## ٥- إدراك الحقائق ومعرفتها:

الحقّ في نظر القرآن هو الواقع، واقع كلّ شيء يتناسب مع طبيعة وجود ذلك

---

[١] – المؤمنون (٢٣): ٨٢-٨٩.

الشيء وتحقّقه. الفكرة الحقّة والكلام الحقّ هو المتطابق مع الواقع الخارجيّ، وقد نعثر على هذا الواقع في العالم الخارجيّ أو نثبته بالدليل القاطع. الفعل والعمل الحقّ هو الذي يكون هدفه معيّنًا ومتحقّقًا، ويقع الحقّ مقابل الباطل.[١] على هذا الأساس حقّيّة الكتب السماويّة ومنها القرآن وحقّيّة الأنبياء الإلهيّين تعني أنّها في الواقع مبعوثة ومنزّلة من قبل الله، وثمّة دليل قاطع على إثبات ذلك. يثبت القرآن الكريم في حالات متعدّدة وبأنحاء مختلفة أن البشر يستطيعون معرفة الحقّ بالتعقّل والتدبّر والتفكّر. ومن جملة الأمور التي تمّت الإحالة إلى العقل والفكر والتدبر في إثبات حقّيّتها وبطلان الظنون المعارضة لها، الأمور التالية:

**أ- استقلال النبيّ إبراهيم عليه السلام في نبوّته وعدم ارتباطه باليهود والنصارى**: زعم كلٌّ من اليهود والنصارى أنّ النبيّ إبراهيم عليه السلام منهم، بيد أنّ ادعاء كلٍّ من الفريقين ليس بصحيح؛ لأنّه عاش قبل موسى وقبل عيسى، وما نزلت التوراة والإنجيل إلّا من بعده. وهذه فكرة تبدو جليّة واضحة بقليل من التأمّل والتعقّل، وبذا يعاتبهم القرآن، ويقول لهم أَفَلَا تعقلون ﴿**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالإِنجِيلُ إِلَّا مِن بَعْدِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ**﴾ (آل عمران: ٦٥).

**ب- حقّيّة القرآن ورسول الإسلام صلى الله عليه وآله**: هذان متلازمان لا ينفصلان عن بعضهما، والقرآن هو الوثيقة الأساسيّة والمعجزة الحاسمة للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله. من هنا عندما يجري التأكيد على حقيّة القرآن، فهو في الواقع دليل على حقّيّة رسول الإسلام صلى الله عليه وآله، وحينما يأتي دليل على حقّيّة الرسول صلى الله عليه وآله، فهو دليل على حقّيّة القرآن. الأدلّة الواردة في القرآن على حقّيّة القرآن والرسول صلى الله عليه وآله مستقلّة، وخاصّة باستعانة أحدهما بالآخر أحيانًا، وخصوصًا فيما يتعلّق بحقّيّة القرآن. ومن هذه الأدلّة:

**- عدم الاختلاف والتناقض في القرآن**: وهو أمر يتبيّن بالتدبّر والتعقّل في القرآن.

[١] - الطباطبائيّ، م.س، ج١١، ص٣٣٥.

عدم الاختلاف في القرآن يدلّ على أنّه من الله؛ إذ لو كان من عند غير الله لكان طافحًا بالاختلاف والتناقض.[١] إنه حكم قطعيّ للعقل بقرينة قوله تعالى: ﴿**أفلا يتدبرون**﴾.

**– وضوح حقّيّة رسول الإسلامﷺ:** يأمر القرآن الكريم رسولَ الإسلامﷺ بأن يعرِّف نفسه مقابل مطالب المعارضين بالقول لهم إنّه ليس بيدي خزائن الله، ولا أعلم الغيب، ولا أنا ملك، ولا أتّبع إلّا ما يوحى إليَّ، ثم يتمُّ الله الآية بتذكير رسوله بأن يقول لهم: ﴿**قُل لَّا أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلاَ تَتَفَكَّرُونَ**﴾ (الأنعام: ٥٠). حول الرابطة بين الجملة الأخيرة والجمل السابقة تطرح عدة احتمالات، لكن أحدها أكثر انسجامًا مع سياق الآية، وهو احتمال أنّ حقّيّة الرسول واضحة جليّة، ولا تتطلّب إلّا عيناً بصيرة لتراها وتعيها، وإذا لم يعترف المرء بذلك، فليس لأنّ الموضوع معقّد، بل لأنّه غير بصير ولا يرى، فهل يستوي الأعمى والبصير؟[٢].

**– التأمّل والتدبّر في سِيَرِ معارضي الأنبياء الماضين:** في مقابل الشبهات التي يطرحها المعارضون المعاندون اللجوجون تجاه حقّيّة رسول الإسلامﷺ يحذِّر القرآن بأنّ الله سوف يعاقبهم كما عاقب الذين من قبلهم، وعلى هذا الأساس يؤكّد على التأمّل والتدبّر في أحوال معارضي الأنبياء السابقين.

﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَواْ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ**﴾ (يوسف: ١٦٩).

**– عدم توقّع أجر من الناس:** من تعاليم القرآن – ذات الجذر العقليّ – وجود علاقة لا تنفصم بين العمل والتوقّعات. متى ما كان العمل والقول إلهيّين ولا

[١] – النساء (٤): ٧٢.

[٢] – عبده، محمّد؛ رضا، رشيد، م.س، ج٥، ص٢٤٨.

يؤخذ فيهما نفع الإنسان أو ضرره بنظر الاعتبار، فصاحبهما لا يطلب أجرَ عمله إلّا من الله ولا يتوقّع شيئًا من الناس، وهكذا يتبيّن أنّه صادق في ادّعائه، وعلى هذا المنوال كان الأنبياء الإلهيّون. قال نبيّ الله هود عليه السلام لقومه:

**﴿يَا قَوْمِ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾** (هود: ٥١).

كما يستفاد من هذه الآية أنّ بعثة الرسل والأنبياء بهدف هداية الناس من لوازم خالقيّة عالم الوجود.

**- عدم تحدُّث رسول الإسلام صلى الله عليه وآله بآيات القرآن قبل سنّ الأربعين:** يخاطب القرآن على لسان الرسول الذين لا يؤمنون بحقّيّة القرآن والرسول صلى الله عليه وآله وبعثهما من قبل الله مشيرًا إلى فترة حياته الممتدّة أربعين عامًا قبل إرساله بالرسالة والنبوّة، وهي فترة طويلة نسبيًّا لم يذكر فيها الرسول شيئًا من القرآن، ولم يسمع الناس منه شيئًا من هذا القبيل، وهذه السابقة تنمُّ عن أنّه بُعث نبيًا رسولًا بعد الأربعين، وما لهج به لسانه من كلام الله لم يكن من كلامه هو، بل من كلام الله حقًّا، وهذه علاقة تُكتشف بأداة التعقّل والتفكّر؛ **أفلا تعقلون، ﴿قُل لَّوْ شَاء اللهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلاَ أَدْرَاكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾** (يونس: ١٦).

### ٦- علم الإنسان:

في مضمار علم الوجود في القرآن الكريم، يحتلّ الإنسان بعد الله أرقى المراتب بين المخلوقات، فكلّ الوجود في عالم الجمادات والنباتات والحيوانات والمعنويات، مثل الرسل والكتب السماويّة، مكرّس لخدمة الحياتين المادّيّة والمعنوية للإنسان[١]، ومع ذلك، ليس له أيّ استقلال في وجودها وآثارها، فهو موجود تابع ومحتاج ينبغي له التسليم والخضوع أمام الله فقط. يذكِّر القرآن بهذه الحقيقة على أساس

[١] - مثل: طه (٢٠): ٥٤؛ سورة ص (٣٨): ٢٧٢.

أنّ خالق الوجود كلّه هو الله، وإدارة الوجود بيده أيضًا، وسائر المخلوقات كلّها عاجزة محتاجة وغير جديرة بالألوهيّة والعبادة. أطلقت هذه الحقيقة أحيانًا بالتوكّؤ على وجود الخالق، مانح الوجود، العالم القادر المطلق الحكيم، رغم أنّه لم يجرِ في الظاهر حديث عن عجز الإنسان وباقي المخلوقات. نموذج مثل هذه البيانات يطرح باسم علم الله وعلم المعاد، وفي أحيان أخرى جرى التذكير بحقيقة حاجة الموجودات الأخرى بما فيها الإنسان، ومن هذه النماذج:

**أ- ما من أحد ينفع الإنسان ويمنع عنه الضرر أو يجيب عن أسئلته سوى الله:**

أفلا ينظر هؤلاء الوثنيّون بعين البصيرة والتأمّل {**أفلا يرون**} أنّ هذا العجل لا يجيبهم عن أسئلتهم ولا يدفع عنهم أيّ ضرر، ولا يحقّق لهم أيّ منفعة ﴿**أَفَلا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلا نَفْعًا**﴾ (طه: ٨٩). ويمكن ملاحظة هذا المعنى على لسان النبيّ إبراهيم عليه السلام أيضًا، مخاطبًا عبدة الأوثان؛ إذ يقول: هل تعبدون معبودات غير الله لا تصلكم بأدنى نفع ولا تدفع عنكم أبسط ضرر؟ أفٍّ لكم ولهذه المعبودات التي اخترتموها من دون الله، أفلا تعقلون؟! ﴿**قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ مَا لا يَنفَعُكُمْ شَيْئًا وَلا يَضُرُّكُمْ * أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ أَفَلا تَعْقِلُونَ**﴾ (الأنبياء٦٦-٦٧).

**ب- عدم دوام المخلوقات والنعم في هذا العالم:**

﴿**أَفَلا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا أَفَهُمُ الْغَالِبُونَ**﴾ (الرعد: ٤١). طرحت احتمالات شتّى في تفسير قوله تعالى: ﴿**أَنَّا نَأْتِي الأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا**﴾، لكن الاحتمال الأنسب هو ما أشير له أعلاه، أي عدم دوام المخلوقات[١].

**ت- معرفة تعاليم القرآن ورسائله:** سبق أن أشرنا إلى معرفة حقيّة القرآن،

[١] - عبده، محمّد؛ رضا، رشيد، م.س، ج١٣، صص٤١٥-٤١٦.

ومن بعد معرفة إلهيّة القرآن يجري الكلام عن التوصّل إلى مقاصد القرآن ورسائله وتعاليمه بالتعقّل والتدبّر والتفكّر في الآيات القرآنيّة.

**ث- معرفة حقّيّة القرآن والرسول ﷺ رهن بمعرفة تعاليم القرآن:**

استشهد القرآن في كلا المعرفتين (معرفة القرآن ومعرفة رسول الإسلام) بالقرآن نفسه، وذلك عبر الإلماح إلى أنّ الدليل على حقّيّة القرآن هو عدم وجود الاختلاف فيه،[١] إذ من دون قدرة الإنسان على معرفة القرآن يبقى هذا الدليل غير تامّ. كما تتجلّى هذه الفكرة من استدلال القرآن على حقّيّة الرسول ﷺ، فالقرآن يستدلّ بأنّه لو كان القرآن من صناعة الرسول ﷺ وصياغته، ولو لم يكن له ﷺ مقام ومسؤوليّة إيصال رسالة الله، لوجب أن يجري هذا الكلام على لسانه خلال المدّة الطويلة التي سبقت بعثته، والتي امتدّت لنحو أربعين عامًا[٢]. من الواضح أنّ هذا الدّليل لا يتمّ إلّا إذا كان القرآن مفهومًا وقابلًا للتعقّل عند الناس في عصر النزول، وهم المخاطبون الخاصّون بهذا الدليل.

**ج- دعوة القرآن الناس إلى التدبّر:**

في هذه الدعوة، يُدعى الناس إلى التدبّر والتعقّل والتفكّر في القرآن. ولا شكّ في أنّ دعوة القرآن هذه ليست دعوة بسيطة بل مصحوبة بالتوبيخ والتهديد للمتساهلين وغير المواكبين وغير المنسجمين. وردت هذه الدعوة مرفقة بعبارات ﴿**أفلا يتدبرون**﴾ (النساء:٨٢؛ محمد:٢٤)، و﴿**أفلا تعقلون**﴾ (الأنبياء: ١٠)، و﴿**أفلم يدبّروا**﴾ (المؤمنون:٦٨)، و﴿**ليدبّروا**﴾ (ص:٢٩)، و﴿**لعلهم يتفكّرون**﴾ (النحل:٤٤)، و﴿**لعلكم تعقلون**﴾ (يوسف:٢؛ الزخرف:٣). وسلفت الإشارة إلى أنّ تعابير: أفلا، أفلم، لعل، فضلًا عن تعبيرها عن نوع المعرفة الإنسانية الأعمق والأرقى تدلّ على أنّ هذه المعرفة إذا حصلت فستكون خالية من الشكوك والريب. مضافًا إلى أنه

[١] - النساء (٤): ٨٢.

[٢] - يونس (١٠): ١٦.

تمّ التصريح بأن القرآن نزل عربيًّا ليتدبّر فيه الناس ويتذكّر به أصحاب العقول ﴿**أولو الألباب**﴾ (ص:٢٩).

**ح- علم التكاليف (ما يجب وما لا يجب):**

من التعاليم القرآنيّة المهمّة الاعتماد على العقل في معرفة التكاليف والواجبات، أي ما يجب وما لا يجب فعله. غالبًا ما طرح القرآن المسائل في هذا المضمار وترك الاعتراف بوجوبها أو عدم وجوبها إلى العقل، وكأنّ للعقل القدرة اللازمة على تشخيص الأمور الواجبة والواجب تركها. ومن جملة هذه الأمور:

**خ- إرفاق القول بالعمل:**

نهى القرآنُ الناسَ بالاستفهام الإنكاريّ عن قول شيء لا يعملون به، ويذكّرهم بأنّ العقل هو الذي يدرك هذا الخُلُق الشائن الذي ينبغي تركه:

﴿**أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ**﴾ (البقرة: ٤٤).

**د- أرجحيّة الدار الأخرى على الدار الدنيا:**

يقرّر القرآن الكريم أنّ هناك دارين اثنين يعيشهما الإنسان، ويذكر خصوصيّات كلّ واحدة من الدارين إجمالًا، مع ذلك يصرح مرارًا أنّ الدار الآخرة خير من الدار الدنيا، وينبغي على الإنسان أن ينشد الدارَ الأفضل ويجعلها غايته، وهذا التشخيص ليس بناءً على قول الله فقط، بل يعترف به العقل أيضًا:

﴿**وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ**﴾ (الأنعام:٣٢؛ الأعراف:١٦٩؛ يوسف:١٠٩؛ القصص: ٦٠).

**ذ- التفكير في عواقب الأعمال:**

يذكر القرآن الكريم هذه الفكرة نقلًا عن لسان غير المؤمنين بحقّيّة رسول الإسلام صلى الله عليه وآله. وردّ في هذا النقل أنّ عددًا من غير المؤمنين من أهل الكتاب اعترض على فريق آخر منهم - مالوا إلى الإسلام في ضوء صفات رسولِ آخر الزمان الواردة في كتبهم، ويبدو أنّهم ذكروا هذه الصفات للمسلمين - وقالوا لهم: لماذا تذكرون هذه الحقائق والأمور للمسلمين، الذي يستشهدون بها ضدّكم يوم القيامة أمامَ الله؟ لماذا لا تفكّرون ولا تتعقلون؟ ﴿**قَالُواْ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ**﴾ (البقرة: ٧٦).

**ر- الوفاء بالعهد:**

بموجب تعاليم القرآن فإنّ العقلَ هو ما يميّز وجوب الوفاء بالعهد ويشخّصه، وفي هذا الصدد يذكر القرآن نموذجين عينيّين لنكث العهود مما لا يخفى قبحهما على العقل، أحدهما فيما يتعلّق بعدم عبادة الشيطان، والثاني عبادة الله: ﴿**أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يا بَنِي آدَمَ أَن لاَّ تَعْبُدُواْ الشَّيطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ* وَأَنِ اعْبُدُونِي هَـذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ* وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلاًّ كَثِيراً أَفَلَمْ تكُونُواْ تَعْقِلُونَ***﴾ (يس: ٦٠-٦٢).

**ز- عدم اتّباع العدوّ وإطاعة الصديق الصادق المهتدي:**

بموجب الآية أعلاه أُخذ من الإنسان عهد بعدم طاعة الشيطان، فالشيطان عدوّ مبين جليّ للإنسان وعلى الضدّ من طاعة الله؛ ولهذا اعتبر العهد الإلهيّ مع الإنسان عبادةً لله، وعبادةُ الله هي الصراط المستقيم: ﴿**إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ**﴾ ﴿**هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ**﴾.

### س- كتمان الأسرار سبيل صدّ شرور الآخرين:

يوصي القرآن بأن لا تختاروا أمناء أسرارٍ غير أنفسكم، فالآخرون لن يوفّروا أيّ شرور ومفاسد يستطيعون إلحاقها بكم، حيث إنّهم يحبّون أن تعيشوا في محَنٍ ومشقّة، والعداوة قد بدت من أفواههم، وما يخفونه في قلوبهم أنكى وأخطر ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لاَ يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ (آل عمران: ١١٨).

### ش- مراعاة احترام الأفراد المحترمين:

من مصاديق هذا الخُلُق الحسن أسلوب تعامل المسلمين مع الرسولﷺ: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَاء الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ**﴾ (الحجرات:٤).

### ٧- علم جذور الأحكام وأسبابها:

وفقًا لظواهر بعض الآيات القرآنية تقوم الأحكام الإلهيّة على أساس علل ومصالح ومفاسد واقعيّة، وهذه العلل تُعْرَفُ بالتفكّر والتعقّل الخالص. في بعض الحالات ورد بعد ذكر الأحكام الشرعيّة قوله تعالى: ﴿**لعلكم تعقلون**﴾ (البقرة:٢٤٣؛ الأنعام:١٥١) و﴿**لعلكم تذكّرون**﴾(الأنعام:١٥٢). ومن الواضح أنّ المراد من قدرة العقل على فهم الأحكام أنّه يدرك علّة جعلها وسنِّها في إطار المصلحة والمفسدة، ونشير إلى نموذجين من ذلك:

- في آيتين من سورة الأنعام نوجد عشرة أمور محرّمة هي: الشرك بالله، وعقوق الوالدين وعدم الإحسان إليهما، وقتل الأولاد خشية إملاق وفقر، وإتيان الفواحش، وقتل الإنسان البريء: ﴿**قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُم مِّنْ إمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي**

**حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾** (الأنعام: ١٥١)، والتصرّف بمال اليتيم إلّا بقصد الإصلاح والخير، وعدم إيفاء حقّ الوزن والمكيال، وعدم العدالة في الكلام، وعدم الوفاء بعهد الله، وأخيرًا السير في الطرق المنحرفة المتفرّقة: **﴿وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُواْ الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لاَ نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللهِ أَوْفُواْ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾** (الأنعام: ١٥٢). الأمور الخمسة في الآية الأولى وُصفت بأنّها أمور يدركها العقل، والأمور الخمسة في الآية الثانية اعتبرت أمورًا يعرفها الإنسان بالتذكّر. هنا نشير إلى كلام العلّامة الطباطبائيّ في إيضاحه لذيل الآية: {**لعلكم تعقلون**} و{**لعلكم تذكّرون**} الواردتين في نهايتي هاتين الآيتين. يعتبر الطباطبائيّ الأوامر العشرة المذكورة كلّيّات الدين، وينوِّه إلى أنّ الأوامر الخمسة الأولى أمور تدركها الفطرة الخالصة الطاهرة للإنسان منذ أوّل نظر فيها، والأوامر الخمسة الثانية أمور لا تكافئ الأمور الخمسة الأولى من حيث الوضوح والظهور، إنّما يحتاج الإنسان لمعرفتها إلى التذكّر فضلًا عن التعقّل، وهذا التذكّر عبارة عن العودة للمصالح والمفاسد الكلّيّة والعامّة الكامنة في هذه الأمور والمعلومة لدى العقل الفطريّ[١]، كما ينسب هذا الرأي للفخر الرازي[٢].

- نفي الذنب والتقصير عن أفرادٍ مثل الأعمى والأعرج والمريض؛ وأكل الناس في بيوتهم وَفي بيوت الآباء والأمّهات، والإخوة والأخوات، والأعمام والعمّات، والأخوال والخالات، أو البيوت التي يمتلك الإنسان مفاتيحها، وكذلك بيوت الأصدقاء: الأكل بشكل جماعيّ أو منفرد؛ التوصية بالسلام عند دخول البيوت[٣]؛ الأحكام الخاصّة بالطلاق والعدّة وإرضاع المطلّقة لولدها، وبعض أحكام الصلاة

---

[١] - الطباطبائي، م.س، ج٧، ص٣٧٩.

[٢] - م. ن، ج٧، ص٣٨٠-٣٨١.

[٣] - النور (٢٤): ٦١.

في ثنايا ذلك[١]. ومن جملة هذه الأحكام، التوصية بالزوجات على أعتاب الموت – بأن تنفق عليهنّ نفقة معيشتهنّ إلى مدّة عام واحد– بشرط أن لا يخرجن من بيوت أزواجهنّ... ويجب دفع هديّة مناسبة للمرأة المطلَّقة، ثمّ جرى التذكير بالقول: ﴿**كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ (البقرة: ٢٤٢).

## رابعًا: عقبات التعقّل في القرآن

تكرّر في هذه المقالة تعبير «العقل الفطريّ»، و«العقل الخالص»، أو «الطاهر»، وهذا التعبير ليس جعْلَ اصطلاحٍ من قبل الكاتب أو مفسّري القرآن الكبار، بل هو مستلّ من تعاليم القرآن المهمّة، فبمقدار ما تحدّث القرآن الكريم عن أهمّيّة العقل وقيمته تحدّث عن خطر عدم تعقّل الإنسان في مواجهته للحقائق الخطيرة. تلخيص هذين التقريرين هو أنّ العقل يفقد بريقه ونوره في ظروفٍ ما وبتأثير عوامل معيّنة، أو يصل إلى مرتبة قريبة من مرتبة الانطفاء، وليس من الصّعب أو المعقّد معرفة هذه الظروف والعوامل، فبالمستطاع معرفتها بالتأمّل في آيات القرآن، خصوصًا في الأحوال التي يتحدّث فيها عن انطفاء العقل أو خفوت ضيائه. في ضوء هذا الاقتراح، تتجلّى كثيرٌ من الحالات، ولكن بالتأمّل في جميع هذه الحالات – التي تتأتّى باستلهام الآيات القرآنيّة – يتبيّن أنّها كلّها تعود إلى عامل أساسيّ واحد هو غلبة النزعات الشهويّة والغضبيّة، واتجاه حياة الإنسان في تأمين هذه النزعات. وفي هذا الخصوص نشير إلى النماذج الآتية:

ـ الفسق: ﴿**إِنَّا مُنزِلُونَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاء بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ * وَلَقَد تَّرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾ (العنكبوت: ٣٤-٣٥).

ـ الانحراف القلبيّ: ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ... وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُوْلُواْ الأَلْبَابِ**﴾ (آل عمران: ٧).

[١] - البقرة (٢): ٢٢٨-٢٤٢.

ـ عبادة الأوثان والاعتماد على غير الله: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللهُ قُلِ الْحَمْدُ للهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ﴾ (العنكبوت: ٦٣)؛ ﴿وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لاَ يَسْمَعُونَ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ﴾ (الأنفال: ٢١-٢٢) ؛ ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُواْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (يونس: ٤٢) ؛﴿ أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللهِ شُفَعَاء قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلا يَعْقِلُونَ﴾ (الزمر: ٤٣).

ـ النظرة الظاهريّة السطحيّة: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: ٤٦).

ـ الجهل وعدم الاطّلاع: ﴿وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٣)، ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ﴾ (المائدة: ٥٨).

ـ اتّباع الشيطان: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ * وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ * وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾ (يس: ٦٠-٦٢).

ـ التقليد الأعمى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٠).

ـ الكفر: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لاَ يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاء وَنِدَاء صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٧١)؛ ﴿مَا جَعَلَ اللهُ مِن بَحِيرَةٍ وَلاَ سَائِبَةٍ وَلاَ وَصِيلَةٍ وَلاَ حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ﴾(المائدة: ١٠٣).

ــ النفاق: ﴿لا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرىً مُّحَصَّنَةٍ أَوْ مِن وَرَاء جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لّا يَعْقِلُونَ﴾ (الحشر: ١٤).

ــ العصبيّة الدينيّة: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالإنجِيلُ إِلَّا مِن بَعْدِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾ (آل عمران: ٦٥).

هذه النزعات تؤدّي إلى انسداد منافذ ضياء العقل والقلب ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: ٢٤). مثل هذا الإنسان هو في الواقع أعمى حسب تعبير القرآن وساقط عن مرتبة الإنسانيّة.

## خامسًا: العقلُ دليلُ الثقة بالنقل

الثقة بالنقل من نتائج وآثار الثقة بالعقل، ويُستفاد هذا المعنى من القرآن في الحالات التي يطرح فيها العقل والسمع إلى جانب بعضهما، والآيات التالية ترتبط بهذا الموضوع: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾(الفرقان: ٤٤)؛ ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾(الملك: ١٠). ظاهرُ كلمة «أو» – الدالة على انفصال طرفيها واستقلالهما – أنّ السمع والعقل أو النقل والعقل في عرض بعضهما، ومعترف بهما في القرآن الكريم كمصدرين للمعرفة. أقوال المفسرين حول الجمع بين هذين التعبيرين متفاوتة، وحيث إنّ كثيرًا من هذه الأقوال، في رأي كاتب السطور، لا تنسجم مع ظاهر الآية –الرامية إلى بيان قاعدة كلّيّة– نعزف عن ذكرها، ونكتفي بالإشارة إلى نموذجين منها: الاستماع يختصّ بفهم كلام الرسول والآيات القرآنيّة، والتعقّل يختصّ بفهم المعجزات وأدلّة التوحيد[1]. وقد أُخذ هذان المفهومان بمعنى واحد[2]، فالأذن والسمع يختصّان بطريق المعرفة، ويختصّ العقل بالتعمّق في آفاق

---

[١] – الطبرسي، م.س، ج٤، ص١٧١؛ واعظ كاشفي، كمال الدين حسين، مواهب علية، ج٣، ص٢٧٢. الكاشاني، فتح الله، م.س، ج٦ ص ٣٨٣.حسيني شاه عبد العظيم، م.س، ج٩ ص ٣٥٤،

[٢] – الطوسي، م.س، ج٤، ص١٧١.

الحقّ[١]. والقول الأنسب أنّ كُلاًّ من السمع والعقل طريق مستقلّ نحو السعادة، فوسيلة الإنسان نحو الرشد والتطوّر أحد هذين الطريقين: إمّا أن يتعقّل بنفسه ويشخّص الحقّ ويتّبعه، أو يسمع ذلك من شخص له ذلك التعقّل ويكون خيِّرًا مخلصًا فيتّبعه[٢]، وما يعضِّد هذا المعنى التقابلُ بين هذين المفهومين في الآيات المذكورة، والمعبَّر عنه كما أشرنا أعلاه بقرينة «أو»، التي تسمّى في الاصطلاح «المنقطعة»، وكذلك انطواءُ السمع في القرآن على معنى التفكّر والتعقّل. وعليه فإنّ الثقة بالسّمع هي الأخرى حالة فطريّة بموجب حكم العقل.

في بعض الآيات القرآنيّة نُسب عدم التعقّل وعدم التفكّر وما شابه من مفاهيم إلى غالبيّة الناس وأكثريّتهم **﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ﴾ أَوْ ﴿يَعْقِلُونَ﴾**؛ **﴿وَأَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ﴾**[٣]. مردُّ هذه النسبة إلى أنّه ربما كان بينهم أفرادٌ مخدوعون حقًّا، فيمكن أن يتقبّلوا الحقَّ بمجرّد عرضه عليهم[٤]، أو لأنهّم تعقّلوا سبيلَ الحقّ، لكنّهم كابروا وعاندوا بسبب استكبارهم أو حبّهم الرئاسة[٥]. النقطة الأخرى، هي أنّ العلم في القرآن الكريم مرتبةٌ متقدّمةٌ على التعقّل، وهذا معناه أنّ العلماء من أهل التعقّل **﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾** (العنكبوت: ٤٣)، أو **﴿كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آياتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾** (البقرة: ٤٢). بالبيان يحصل العلمُ، والعلمُ مقدّمة ووسيلة للتعقّل[٦]، وبالتالي فإنّ بيانات القرآن مقدّمات للتعقّل.

---

[١] – فضل الله، محمّد حسين، من وحي القرآن، ط٣، بيروت، دار الزهراء للطباعة، ١٤٠٥ هـ ق، ج١٧، ص٥٨.

[٢] – الطباطبائي، م.س، ج٢، ص٢٥٠.

[٣] – الفرقان (٢٥): ٤٤؛ العنكبوت (٢٩): ٦٣؛ المائدة (٥): ١٠٣.

[٤] – عبده، محمّد؛ رضا، رشيد، م.س، (تفسير نمونه)، ج١٥، ص٩٧؛ مغنية، محمّد جواد: الكاشف، ج٥، ص٤٧١.

[٥] – منهج الصادقين ٦: ٣٨٣؛ الصافي ٤: ١٦؛ كنز الدقائق ٩: ٤٠٤؛ شبرّ ١: ٣٦٤.

[٦] – الميزان ٢: ٢٥٠.

**الخاتمة:**

كان العقل ولا يزال المائز الأساس بين الإنسان وباقي الموجودات؛ حتى إنّه قادر على تجاوز مرتبة العقل المجرّد من المادة (الملائكة) إذا ما توفّرت شروط معيّنة. فقد نزل القرآن الكريم مستثيرًا في الإنسان عقله، وطالبًا سلوكه السليم، ومانعًا زيغه عن التفكير القويم؛ حتى لا تطغى الغريزة عليه وعلى تعقّله، فحثّه على التّدبّر والتفكّر للوصول إلى الحقائق التي أودعها الله في خلقه.

وقد خلُص البحث إلى مجموعة استنتاجات نوردها فيما يلي:

– إنّ العقل جوهر مجرّد مفارق للمادة ذاتًا وفعلًا، وفيه قال أمير المؤمنين عليه السلام: «العقل جوهر درّاك محيط بالأشياء من جميع جهاتها، عارف بالشيء قبل كونه، فهو علّة للموجودات ونهاية المطالب»[1].

– في القرآن الكريم، ورد فعل عقل في تسعةٍ وأربعين موضعًا، ولم يَرِدْ بشكلِ مصدر مطلقًا، وكلّ أفعال العقل تدلُّ على عمليّة الإدراك والتفكير والفهم لدى الإنسان.

– ورد العقل في القرآن الكريم بصيغ مختلفة منها: يعقلون، تعقلون، يعقلها، نعقل، عقلوه.

– ورد العقل في القرآن الكريم من خلال مجموعة من المرادفات، منها: لُب، النهى، القلب، الحجر، الفكر...

– ورد العقل بالصيغة الفعلية، ولم يرد بالصيغة الاسميّة، ولا بصيغة المصدر،

[١]– الريشهري، محمد، العقل والجهل في الكتاب والسنة، ط١، بيروت، دار الحديث للطباعة والنشر ٢٠٠٠م، ص٢١.

ولا باسمي الفاعل والمفعول. وإنّ وروده بصيغة الفعل أقوى من حيث الاستعمال وأداء المعنى من وروده بالصيغة الاسميّة.

- أشار المفسّرون في تعريفهم للعقل إلى خصائص عدّة، مثل: إفادة المعرفة واليقين، وطريق تشخيص الحقّ والمصالح والمنفعة والربح والخسارة، ومعرفة الحسن والقبح. غير أنّهم قلّما تحدّثوا عن أسلوب التفكّر والتعقّل، وهذه -بلا مراء- أهمّ قضيّة في مضمار مفهوم العقل في القرآن الكريم، إذ إنّ معرفة طريق التفكّر هي التي تميّز بين العقل والفكر من ناحية، والوهم والخيال وسائر أنواع الإدراكات غير اليقينيّة من ناحية أخرى.

- الوصول إلى نتيجة في خصوص ماهيّة العقل ومعناه في القرآن الكريم له دوره الأساسيّ في ثلاثة أمور، وهي: - إفادة المعرفة واليقين؛ - شموليّة العقل واستغراقه لكلّ البشر؛ - مديات وحدود استخدامه في الميادين الثلاثة: علم الوجود، والأخلاق، والأحكام.

- العقل هو عين المعرفة أو أداة المعرفة لدى الإنسان، وتشمل مدركاته المجالات الثلاثة: علم الوجود، والأخلاق، والأحكام، وأحكامه قطعيّة يقينيّة.

- كما تطرّق البحث إلى موضوعات متعدّدة حول مجالات التعقّل وموانعه ونماذج ذلك.

## قائمة المصادر والمراجع

١ .**القرآن الكريم.**

٢ .الحسينيّ الهمدانيّ، محمّد، **انوار درخشان (الأنوار المتألقة)**، لا.ط، طهران، مكتبة لطفي، ١٣٨٠ هـ ش- ٢٠٠١م.

٣ .الخزاعي النيشابوريّ، الحسين بن علي بن محمد بن أحمد، **روض الجِنان وروح الجَنان**، لا.ط، مشهد، مؤسّسة بحوث الروضة الرضويّة المقدّسة، ١٣٦٦-١٣٧٤ هـ ش/ ١٩٨٧-١٩٩٥م.

٤ .الراغب الإصفهانيّ، **المفردات في غريب القرآن**، لا.ط، لا.م، مكتب نشر الكتب، د.ت.

٥. الريشهري، محمد، العقل والجهل في الكتاب والسنة، ط١، بيروت، دار الحديث للطباعة والنشر ٢٠٠٠م، ص٢١.

٦ .الطباطبائي، محمّد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، ط٣، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٩٧ هـ ش- ٢٠١٨م.

٧ .الطبرسيّ، أمين الدين أبو علي الفضل بن الحسن، **جوامع الجامع**، ط٣، طهران، مؤسّسة النشر والطباعة في جامعة طهران، ١٤١٣ هـ ق.

٨ .الطبرسيّ، أمين الدين أبو علي الفضل بن الحسن، **مجمع البيان**، لا.ط، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٣٧٩ هـ ق.

٩ .الطريحيّ، فخر الدين، **مجمع البحرين**، ط٢، قم، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، ١٤٠٨ هـ ق.

١٠. الطوسيّ، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي، **التبيان**، إعداد: أحمد حبيب قصير العاملي، ط١، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، ١٤٠٩ هـ ق.

١١. الفيض الكاشانيّ، الملّا محسن، **الصافي في تفسير كلام الله**، ط١، مشهد، دار المرتضى، د.ت.

١٢. القمّيّ المشهديّ، محمّد بن محمّد رضا، **كنز الدقائق وبحر الغرائب**، ط١، طهران، منظمة الطباعة والنشر في وزارة الإرشاد الإسلاميّ، ١٣٦٦ هـ ش- ١٩٨٧م.

١٣. الكاشاني، الملّا فتح الله، **منهج الصادقين في إلزام المخالفين**، ط٢، طهران، المكتبة الإسلاميّة، ١٣٤٤ هـ ش- ١٩٦٥م.

١٤. حسيني شاه عبد العظيمي، حسين، **التفسير الاثنى عشريّ**، ط١، طهران، دار ميقات للنشر، ١٣٦٤ هـ ش- ١٩٨٥م.

١٥. طالقاني، محمود، **پرتوى از قرآن (شعاع من القرآن)**، لا.ط، طهران، شركة النشر التساهميّة، ١٣٥٨-١٣٦٦ هـ ش/ ١٩٧٩-١٩٨٧م.

١٦. عبده، محمّد؛ رضا، رشيد، **تفسير القرآن الحكيم** (المعروف بالمنار)، ط٢، بيروت، دار المعرفة، د.ت.

١٧. فضل الله، محمد حسين، **من وحي القرآن**، ط٣، بيروت، دار الزهراء للطباعة، ١٤٠٥ هـ ق.

١٨. مغنيّة، محمد جواد، **الكاشف**، ط٣، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨١م.

١٩. مكارم شيرازي، ناصر، **التفسير الأمثل (تفسير نمونه)**، لا.ط، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٥٣-١٣٦٦ هـ ش/ ١٩٧٤-١٩٨٧م.

٢٠. واعظ كاشفي، كمال الدين حسين، **مواهب عليه**، ط١، طهران، مكتبة إقبال، ١٣١٧ هـ ش، ١٩٣٨م.

# العقل في الروايات

رضا برنجكار[١]

تعريب: حسن علي مطر

## المقدّمة

نشاهد في روايات العقل مباحث متنوّعة، من قبيل: جنود العقل، وعناصر الرشد، والرشد في مختلف الأعمار، والحقيقة والقيمة، والتعقّل وخصائصه، والدلائل والآفات، ووظائف العاقل؛ وهكذا حول الجهل ـ الذي يقع في قبال العقل ـ أيضًا[٢]. نتعرّض في هذا المقال إلى بيان موقع العقل ومعانيه وأدواره وارتباطه بعدد من الحواضن، من قبيل: الأخلاق والدين والعلم في الروايات والأحاديث.

## أوّلًا: موقع العقل

إنّ العقل هو أفضل نعمة منّ الله بها على العباد. وقد روي عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، أنّه قال: «ما قسّم الله للعباد شيئًا أفضل من العقل»[٣]؛ ومن هنا كان العقل هو

---

[١] – أستاذ مساعد في جامعة طهران.

[٢] – انظر: ري شهري، محمّد محمّدي، دانش نامه عقايد اسلامي (موسوعة العقائد الإسلاميّة)، الجزء الأول والثاني، (مصدر فارسي).

[٣] – البرقي، أحمد بن محمّد بن خالد، المحاسن، ج ١، ص ٣٠٨.

المميّز للإنسان من سائر المخلوقات، وإنّ الحياة الإنسانيّة تستمرّ بواسطة العقل، وفي ذلك يقول النبيّ الأكرمﷺ في وصف الإنسان: «أصله عقله»[١].

وقد روي عن أمير المؤمنينعليه السلام، أنّه قال: «أصل الإنسان لُبّه»[٢]، و«الإنسان بعقله»[٣].

وقد تحدّث أمير المؤمنينعليه السلام عن الاختلاف بين الإنسان والحيوان والملائكة، قائلًا: «إن الله ـ عزّ وجل ـ ركّب في الملائكة عقلًا بلا شهوة، وركّب في البهائم شهوة بلا عقل، وركّب في بني آدم كلتيهما، فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة، ومن غلب شهوته عقله فهو شر من البهائم»[٤].

وعلى هذا الأساس، فإنّ اختلاف الإنسان عن الحيوان يكمن في العقل، كما يكمن اختلافه عن الملائكة في الشهوة، ويختلف عنهما ويمتاز عليهما من خلال تركيب العقل والشهوة، واللوازم والآثار الحاصلة بواسطة المزج الحاصل من هذا التركيب. وبالنسبة إلى الحيوان، لم يتمّ وضع سوى طريقٍ واحدٍ أمامه، وهو طريق الشهوة، كما أنّه ليس أمام الملائكة سوى طريق العقل. وأمّا الإنسان، فهو يتحلّى بقوّتين متضادّتين، وكلّ واحد منهما يضع أمامه طريقًا خاصًا ويهديه إلى تلك الجهة. وهنا ترد مسألة الاختيار بين العقل والشهوة؟ وعندما يرِدُ عنصر الاختيار، يأتي معه عنصر المسؤوليّة واتخاذ القرار والانتخاب أيضًا.

وقد ذكر الإمام عليعليه السلام بعد بيان اختلاف الإنسان عن الحيوان والملائكة: «من

---

[١] – الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج ٨، ص ١٨١.

[٢] – النيسابوري، فتال، روضة الواعظين، ص ٨.

[٣] – الآمدي، عبد الواحد، غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٢٣٠.

[٤] – الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه القمّيّ، علل الشرائع،ص ٤؛ الطبرسّي، علي بن الحسن: مشكاة الأنوار، ص ٢٥١؛ المجلسيّ، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج ٦٠، ص٢٩٩.

غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة، ومن غلب شهوته عقله فهو شرّ من البهائم»[١].

والدليل على الأمر الأول: إنّ الملائكة لا تمتلك غير العقل؛ وعليه فإنّ اتّباع طريق العقل، دون أن يكون هناك أمامه عائق الشهوة، يكون سهلًا، ولكن حيث إنّ الشهوة تدعو الإنسان إلى مخالفة العقل، يجب العمل على لجمها وتطويعها، وهو أمر في غاية الصعوبة. وعلى هذا الأساس، تكون درجة وقيمة الشخص الذي يتبع العقل مع وجود الشهوة أفضل من مرتبة الموجود الذي يتّبع العقل مع عدم وجود الشهوة.

والدّليل على النقطة الثانية أنّ الحيوان ليس أمامه من خيار سوى اتّباع الشهوة، وأما الإنسان فلكي يتّبع مسار الشهوة، يتعيّن عليه أن يتخلّى عن العقل. وبطبيعة الحال، فإنّ رتبة الذي يتبع الشهوات مع وجود البديل أسوأ من الحيوان الذي لا يجد مثل هذا البديل.

وإذا أردنا أن نعرّف الإنسان في ضوء هذه الرواية، تعيّن علينا القول: «إنّ الإنسان موجود يمتلك عقلًا وشهوة»؛ ولكن -كما سبق أن ذكرنا- فإنّ لازم وجود هاتين القوّتين في شخص واحد، وجود قوّة الاختيار والإرادة.

إنّ الإنسان على أساس هذه القوّة، يتّبع العقل أو الشهوة بكامل حريته، يختار طريقه فيسلك إما طريق العقل أو طريق الشهوة. وعليه، فإنّ هذه الإرادة لا تقع في عرض هاتين القوّتين، وإنما في طولهما، وعندما تصل هذه الإرادة إلى مرحلة الفعلية، نقوم بتقسيم الإرادة إلى قسمين، وهما: الإرادة العقلانيّة، والإرادة الشهوانيّة.

إنّ الذي يُبرز قيمة الإنسان في البين ويضعه في منزلة أسمى من الملائكة إرادته العقلانيّة، وإنّ الذي يستتبع رذيلته وضياعه ويجعله أسوأ من البهائم هو إرادته

[١] - المجلسي، محمد باقر، م.س، ج٥٧، ص ٢٩٩.

الشهوانيّة. ومن هنا، يقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في المأثور عنه: «قيمة كلّ امرئ عقله»[١].

## ثانيًا: حقيقة العقل الدينيّ

يتمّ بحث المفهوم التفصيليّ للعقل في معانيه ووظائفه وأدواره، وفيما يلي سوف نشير إلى حقيقة العقل من طريق الأضداد؛ وذلك لأنّ «الأشياء تُعرف بأضدادها».

يقع العقل في الروايات في قبال أمور من قبيل: الشهوة، وهوى النفس، والآمال الطويلة والعريضة، والكبر والغرور، والغضب والطمع والعُجب، وقد سبق لنا أن رأينا تقابل العقل مع الشهوة في حديث اختلاف الإنسان عن الحيوانات والملائكة. وفيما يلي نستعرض بعض الروايات المأثورة عن أمير المؤمنين عليه السلام:

ـ «العقل صاحب جيش الرحمن، والهوى قائد جيش الشيطان، والنفس متجاذبة بينهما»[٢].

ـ «العقل والشهوة ضدّان»[٣].

ـ «قد خرقت الشهوات عقله»[٤].

ـ «قاتل هواك بعقلك»[٥].

ـ «اعلموا أن الأمل يُسهي العقل»[٦].

---

[١] – الآمدي، عبد الواحد، م.س، ح: ٦٧٦٣.

[٢] – م.ن، م.س، ح: ٢٠٩٩.

[٣] – م.ن، ح: ٢١٠٠.

[٤] – الشريف الرضي، محمّد بن حسين: نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٠٩.

[٥] – الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، م.س، ج١، ص ٢٠.

[٦] – نهج البلاغة، م.س، الخطبة رقم: ٨٦.

ـ «الغضب يُفسد الألباب»[١].

ـ «أكثر مصارع العقول تحت بروق المطامع»[٢].

ـ «إعجاب المرء بنفسه دليل على ضعف عقله»[٣].

إنّ العقل يقع في الروايات في قبال الشهوة وهوى النفس؛ ومن هنا فإنّ آثار العقل بدورها سوف تقع تمامًا في قبال نتيجة الشهوة وهوى النفس.

وقد وقع الجهل في بعض الروايات في قبال العقل. وقد ذكر الشيخ الكلينيّ هذا النّوع من الأحاديث تحت عنوان «العقل والجهل»، ولم يلجأ إلى استعمال عنوان «العلم والجهل». وبطبيعة الحال، قد نواجه في بعض الروايات تقابل العلم والجهل أيضًا[٤]، ولكن غالبًا ما يقع الجهل في قبال العقل[٥].

يبدو من روايات «العقل والجهل» وخصائصها أنّ هذين الأمرين يقعان في قبال بعضهما، وأنّهما قوّتان متضادّتان في الإنسان، إلّا أنّ تقابل العقل مع الشهوة يثبت أنّ الجهل في هذه الروايات يعني الشهوة أيضًا.

ويبدو أنّ الجهل ليس له معنى واحد في كلمات المعصومين عليهم السلام؛ فهو تارة يعني عدم العلم، ومن هنا يقع في قبال العلم، حيث يكون هذا المعنى من الجهل أمرًا عدميًّا، وتارة يكون الجهل بمعنى الشهوة ويتمّ بيانه بوصفه أمرًا وجوديًّا، والجهل بهذا المعنى يقع في قبال العقل، وإنّ هذين الأمرين ـ أي العقل والجهل ـ قوّتان متضادّتان، حيث يشهد الإنسان على الدوام حالة التنازع والصراع بينهما.

---

[١] – الآمدي، عبد الواحد، م.س، ح: ١٣٥٦.

[٢] – نهج البلاغة، م.س، الحكمة رقم: ٢١٩.

[٣] – الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، م.س، ج ١، ص ٢٧.

[٤] – الآمدي، عبد الواحد، م.س، ح: ٤٧٦٥.

[٥] – نهج البلاغة، الحكمة رقم: ٥٤؛ الآمدي، عبد الواحد، م.س، ح: ١٢٤٠ و٢١٥١.

ومن الجدير ذكره أنّ حديث «جنود العقل والجهل» ـ المأثور عن الإمام الصادقعليه السلام ـ قد اشتمل على بيان أنّ العلم من جنود العقل، وأنّ الجهل من جنود الجهل، وأنّ هذين الأمرين يقفان في وجه بعضهما، كما أنّ قادتهما (العقل والجهل) قد اصطفّا في وجه بعضهما أيضًا[١]. من الواضح أنّ الجهل بمعنى قائد الجيش يختلف عن الجهل الذي هو مجرّد جندي في هذا الجيش؛ فإنّ الجهل القائد هو ذات قوّة الشهوة في قبال قوّة العقل، وبطبيعة الحال فإنّ هذا القائد يمتلك جيشًا كبيرًا من الجنود.

والعلم من بين آثار العقل وجنوده؛ إذ لازم اتّباع العقل شمول العلم والمعرفة. ومن ناحية أخرى، فإنّ الجهل بمعنى عدم العلم هو من جنود الجهل والشهوة؛ إذ لازم الجهل والشهوة، ترك العلم والمعرفة.

إنّ لهذين المعنيين من الجهل جذورًا في اللغة العربيّة. وفي ذلك يقول ابن فارس:

«الـ (جهل) ـ الجيم والهاء واللام ـ أصلان: أحدهما خلاف العلم، والآخر الخفّة وخلاف الطُّمَأنينة. فالأوّل الجهل نقيض العلم. ويقال للمفازة التي لا علم بها مَجَهَلٌ. والثاني قولهم للخشبة التي يحرَّك بها الجمر مِجهَل، ويقال استجهلت الرِّيحُ الغُصنَ، إذا حرّكَته فاضطَرَب»[٢].

وعلى هذا الأساس، فإنّ للجهل في اللغة العربيّة معنيين أصليّين أيضًا؛ أحدهما: عدم العلم، والآخر: حالة في الإنسان يُعبّر عنها بالضعف والخفّة، وتقع في قبال حالة الطمأنينة.

وقد وجد المستعرب توشيهيكو إيزوتسو[٣] -اللغويّ والمختصّ المعاصر في الإسلام- بعد بحثه في أشعار العصر الجاهليّ، وكذلك التحقيق في آيات القرآن

[١] - الكليني، محمد بن يعقوب، م.س، ج ١، ص ٢١.

[٢] - ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج ١، ص ٤٨٩.

[٣] - توشيهيكو إيزوتسو (١٩١٤ ـ ١٩٩٣ م): مستعرب ياباني. يجيد أكثر من ثلاثين لغة، ومن بينها: العربيّة والفارسيّة. عضو في الأكاديميّة اليابانيّة للعلوم. (المعرّب).

الكريم، ثلاثة معان للجهل، وهي كالآتي:

«إنّ المعنى الأوّل للجهل هو نوع من السّلوك النموذجيّ للشخص المتهوّر وسريع الانفعال، الذي يميل إلى فقدان السيطرة على نفسه لأدنى إثارة، ويتصرّف تبعًا لذلك بشكل متهوّر، تقوده عاطفة عمياء لا يمكن التحكّم بها، من دون أن يفكّر مطلقًا بالعاقبة الكارثيّة التي قد يؤدّي إليها هذا التصرّف ... إنّ النقيض الأساسيّ لهذا الوجه من (الجهل) هو مفهوم (الحلم)»[١].

ونتيجة المعنى الأوّل للجهل هي معناه الثاني؛ أي ضعف العقل وعدم جدوائيّته. والمعنى الثالث للجهل هو عدم العلم[٢].

### ثالثًا: مقارنة بين العقل الدينيّ والعقل غير الدينيّ

نروم القيام هنا بمقارنة إجماليّة بين مفهوم العقل الدينيّ والعقل غير الدينيّ. إنّ العقل الدينيّ يقع في قبال الشهوة وهوى النفس، وإنّ أحكامه ولوازمه تتعارض مع الشهوة، وأمّا في مفهوم العقل غير الدينيّ، فإنّ العقل لا يقع في عرض الشهوة، بل يقع في طولها ويكون خادمًا لها.

إنّ هذا الرأي هو تفسير ديفيد هيوم للعقل، والذي ترك تأثيره على الكثير من المدارس الفلسفيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة في الغرب. واليوم يعمد المتجدّدون (الحداثويّون) إلى بيان هذه النظريّة، كما أنّ (ماكس فيبر) يُسمّي هذا العقل في علم الاجتماع بالعقل الآليّ؛ وبطبيعة الحال فإنّ لهذا الكلام جذورًا في رأي هيوم.

إنّ ديفيد هيوم ينكر الدور المعرفيّ للعقل وكشفه من الأساس؛ كما أنّه لا يرى الدور الأخلاقيّ والعمليّ للعقل ـ أي إدراك الحُسن والقبح والضرورات

[١] – إيزوتسو، توشيهيكو: خدا وانسان در قرآن (الله والإنسان في القرآن)،ص ٢٦٤؛ إيزوتسو، توشيهيكو: الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنيّة للعالم، ص٣١٨.

[٢] – انظر: م.ن، ص ٢٦٤ ـ ٢٧٨.

والمحظورات وتحديد أهداف الحياة ـ من وظائف العقل. إنّه يُقرّ التجربة الحسّيّة بدلًا من الدور المعرفيّ للعقل، كما يُقرّ بعض العواطف والانفعالات من قبيل هوى النفس والغضب، بدلًا من الدور العمليّ للعقل أيضًا[١]؛ وبذلك فإنّ العقل يعجز عن اكتشاف الواقعيّة في البُعد النظريّ وإدراك الحُسن والقبح وتعيين أهداف الحياة الأخلاقيّة في البُعد العمليّ.

وبذلك، فإنّ ديفيد هيوم يعترف رسميًّا ويُقرّ بالشهوة التي تمّ شجبها في الروايات في قبال العقل، ويرى أنّها القوّة الحاسمة التي تحدّد الأهداف والغايات الحسنة والقبيحة في الحياة؛ ثمّ يعزل العقل عن مقامه ويضعه في خدمة الشهوة، أمّا الإمام علي عليه السلام، فيرى أنّ الفلاح والسعادة تكمن في اتّباع الأهداف والغايات العقلانيّة، وأنّ الشقاء في اتّباع الشهوة وهوى النفس.

ومن بين أدوار العقل في بحث المعاني والتطبيقات العقليّة، تحديد الأهداف والغايات وتمييز الحَسَن والقبيح؛ وأمّا من وجهة نظر ديفد هيوم فإنّ العقل لا يلعب دورًا في وضع الأهداف وفي التمييز بين أنواع الحسن، وإنّ العواطف والشهوات وحدها هي التي تحدّد أهداف الحياة؛ وبذلك لا يكون أمام الإنسان من طريق سوى اتّباع الشهوات، وإن إرادته هي أثر مباشر للشعور باللذّة والألم. يرى ديفيد هيوم أنّ الفعل أو الإحساس أو السلوك لا ينطوي على فضيلة أو رذيلة، إلّا إذا أوجد لذّة أو ألمًا خاصًّا[٢]، وبذلك سوف تتساوى الفضيلة مع اللذّة، والرذيلة مع التعاسة والألم. وعلى هذا الأساس، فإنّ الفضائل تنطوي على انطباع مقبول، والرذائل تنطوي على انطباع مرفوض؛ ومن هنا، فإنّ الإحساس الأخلاقيّ عبارة عن الشعور بالرضى أو الامتعاض تجاه الأفعال أو الخصال أو السلوكيّات[٣].

---

[١] – انظر: كابلستن، فريدريك، فيلسوفان انگليسي از هابز تا هيوم (الفلاسفة الإنجليز من هوبز إلى ديفيد هيوم)، صص ٣٣٤ ـ ٣٣٧.

[٢] – م.ن، ص ٣٤٦.

[٣] – انظر: م.ن، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

إنّ ديفيد هيوم بعد إنكار الأدوار النظريّة والعمليّة للعقل، وإحلال التجربة الحسّيّة والعواطف محلّ العقل، يرى له دورًا آخر، وجملته الشهيرة في هذا الشأن على النحو الآتي: «إنّ العقل عبدٌ للانفعالات، ويجب أن يكون كذلك، ولا يدّعي أبدًا دورًا آخر لنفسه سوى القيام بخدمتها والامتثال لأمرها»[١]. وبعبارة أخرى إنّ العقل -من وجهة نظر ديفيد هيوم- ليس له سوى دور آليّ، فهو بمنزلة الآلة والأداة في يد الانفعال واللذّة؛ ومن هنا فإنّه يساعد الإنسان ليصل إلى اللذّة، ويُشبع شهواته.

إنّ تفسير ديفيد هيوم للعقل هو أنّ العقل عقلٌ آليّ، كما يطلق عليه في بعض الموارد عنوان عقل المعاش أيضًا، وبطبيعة الحال، فإنّ آليّة العقل في الأحاديث ودوره الآليّ وعقل المعاش مقبول أيضًا، بيد أنّ تفسيره هنا مختلف عن تفسير ديفيد هيوم وأضرابه.

### رابعًا: عقل الطبع وعقل التجربة ودرجات العقل

إنّ النقطة المهمّة التي يمكن الحصول عليها من بين مجموع الروايات، هي أنّ العقل ينقسم إلى بُعدين؛ وهما: البُعد الفطريّ وغير الاكتسابيّ، والبُعد الاكتسابيّ. وإنّ الإنسان من خلال قيامه ببعض الأمور والأفعال، يعمل على زيادة عقله أو خفضه.

إنّ العقل قد تمّ اعتباره في بعض الروايات بوصفه هبة إلهيّة، أو أنّه من أفضل ما أنعم الله به على الإنسان. يقول أبو هاشم الجعفريّ: «كنّا عند الرضا عليه السلام، فتذاكرنا العقل والأدب، فقال عليه السلام: يا أبا هاشم العقل حباء من الله»[٢].

وهناك أحاديث أيضًا ترى أنّ التجربة تزيد في العقل. من ذلك على سبيل المثال ما روي عن الإمام علي عليه السلام أنّه قال: «يثغر الغلام لسبع سنين، ويؤمر بالصلاة

[١] - انظر: انظر: كابلستن، فريدريك، فيلسوفان انگليسي از هابز تا هيوم (الفلاسفة الإنجليز من هوبز إلى ديفيد هيوم)، ص ٣٤٣.

[٢] - الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، م.س، ج ١، ص ٢٣.

لتسع، ويفرّق بينهم في المضاجع لعشر، ويحتلم لأربع عشرة سنة، ومنتهى طوله لاثنتين وعشرين سنة، ومنتهى عقله لثمان وعشرين سنة، إلّا التجارب»[١].

وروي عن الإمام الحسينعليه السلام، أنّه قال: «طول التجارب، زيادة في العقل»[٢].

كما ورد الكلام في الأحاديث عن عوامل متعدّدة لازدهار العقل وزيادته، وهي عبارة عن: الوحي، والعلم، والأدب، والتجربة، والضرب في الأرض، والمشورة، والتقوى، وجهاد النفس، وذكر الله سبحانه وتعالى، والزهد في الدنيا، واتّباع الحقّ، ومجالسة الحكماء، والترحّم على الجهلاء، وتناول بعض الأطعمة[٣].

إنّ هذه الأحاديث تُشير من جهة إلى درجات العقل، وتشير من جهة أخرى إلى دور إرادة الإنسان في تغيير درجات عقله. وقد عمد أمير المؤمنينعليه السلام في حديث مأثور عنه، إلى تقسيم العقل إلى قسمين، وهما: عقل الطبع، وعقل التجربة، وذلك في قوله: «العقل عقلان: عقل الطبع وعقل التجربة، وكلاهما يؤدّي إلى المنفعة»[٤].

وقالعليه السلام في ما يُنسب إليه من شعر:

«العقل عقلان

مطبوع ومسموع

ولا ينفع مسموع

إذا لم يك مطبوع ..

---

[١] – الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، م.س، ج٧، ص ٦٩؛ الأشعث الكوفيّ، محمّد بن محمد، الجعفريّات، ص ٢١٣؛ الصدوق، محمّد بن علي (ابن بابويه)، من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٤٩٣.

[٢] – المجلسّي، محمّد باقر، م.س، ج ٧٨، ص ١٢٨.

[٣] – انظر: ري شهري، محمّد، دانش نامه عقايد اسلامي (موسوعة العقائد الإسلاميّة)، م.س، ج ١، صص ٣٠٢ـ٣٢٩.

[٤] – الشافعي، محمّد بن طلحة، مطالب السؤول، ص ٤٩.

كما لا ينفع ضوء الشمس

وضوء العين ممنوع»[١].

وكما نعلم، فإنّ نور الشمس وحده لا يكفي في الرؤية والمشاهدة، وإنّما نحتاج في ذلك إلى الرؤية البصريّة أيضًا؛ كما إنّنا في إدراك المعقولات لا نكتفي بالعقل المسموع والمكتسب فقط، بل نحتاج بالإضافة إلى ذلك إلى عقل الطبع أيضًا.

## خامسًا: معاني العقل وأنشطته

إنّ أبعاد العقل الثلاثة عبارة عن: البُعد النظريّ، والبُعد العمليّ، والبُعد الأداتيّ، وعلى الرغم من عدم وجود مصطلحات العقل النظريّ والعقل العمليّ والعقل الأداتيّ في الروايات، إلّا أنّ المهام والأدوار المذكورة للعقل في الروايات تتطابق مع هذه الأنواع الثلاثة من العقل. وبعبارة أخرى، إنّ أدوار ومهام جميع أنواع العقل الثلاثة تقع مورد تأييد من قبل الروايات، ولكن بتفسير خاصّ؛ من قبيل تطبيق آلية للعقل في الأحاديث مع رأي ديفيد هيوم. وفي البداية سوف نتحدّث عن أصل هذه الأدوار والمهام قبل بيان الاختلافات.

### ١ - العقل النظريّ

إنّ العقل النظريّ هو العقل الذي يسعى إلى اكتشاف الحقائق النظريّة ومعرفة الأمور الواقعيّة؛ وبذلك تكون الثيولوجيا، والأنثروبولوجيا، ومعرفة الكون، من مهام العقل النظريّ وأدواره، وهكذا نجد في الأحاديث -بالإضافة إلى نسبة مطلق المعرفة والحكمة إلى العقل- أنّ نسبة معرفة الذات ومعرفة الله تكون بالعقل أيضًا. وممّا يؤثر عن الإمام عليّ عليه السلام في هذا الشأن قوله:

ـ «بالعقل استخراج غور الحكمة»[٢].

[١] - الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، ص٥٧٧.

[٢] - الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، م.س، ج١، ص ٢٨.

ـ «أفضل العقل، معرفة الحقّ بنفسه»[١].

ـ «أفضل العقل، معرفة الإنسان نفسه»[٢].

ـ «بالعقول تعتقد معرفته»[٣].

وفي المأثور عن الإمام الصادق، أنّه قال: «بالعقل عرف العباد خالقهم، وأنّهم مخلوقون»[٤].

## ٢- العقل العمليّ

ثمة في الروايات تأكيد كبير على هذا البُعد من العقل، ولا بدّ من الالتفات إلى وجود اختلاف في أوجه النّظر في تفسير العقل العمليّ؛ وثمّة من يرى أنّه بمنزلة القوّة التي تسوق الإنسان نحو القيام بعمل لائق وحسن[٥].

إنّ العقل العمليّ مثل العقل النظريّ قوّة معرفيّة، وإن كان هذان العقلان يختلفان في متعلّق المعرفة، والمعنى الآخر للعقل العمليّ هو أنّه قوّة تعمل على تحريك الإنسان نحو القيام بأعماله، وإنّ العقل بهذا المعنى هو ذات قوّة الإرادة[٦]. إنّ العقل العمليّ -في هذا المصطلح- هو القيام بالعمل نفسه، وفي بعض الأحيان يُعتبر العقل العملي هو القوّة التي تتمخّض عن بعض الأعمال الخاصّة بالإنسان، من قبيل: الخجل والضحك والبكاء، والتي تدرك الأحكام المرتبطة بالأعمال الإنسانيّة، من قبيل: استنباط الصناعات وإدراك حسن الأفعال وقبحها[٧].

[١] – الآمدي، عبد الواحد، م.س، ح: ٣٢٢٠.

[٢] – الشافعيّ، محمّد بن طلحة، م.س، ص ٥٠.

[٣] – الحرّاني، ابن شعبة الحسن بن علي، تحف العقول عن آل الرسول، ص ٦٢.

[٤] – الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، م.س، ج١، ص ٢٩.

[٥] – انظر: الفارابي، أبو نصر، فصول منتزعة، ص٥٤؛ الحلّيّ (العلاّمة)، الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد،ص ٢٣٣؛ ابن سينا، الحسين، الإشارات والتنبيهات، ص٣٥٢.

[٦] – انظر: ابن سينا، الحسين، حاشية الإشارات والتنبيهات، ج٢، ص ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

[٧] – انظر: ابن سينا، الحسين، النجاة، ص ٣٣٠ ـ ٣٣١؛ ابن سينا، حسين، الشفاء، ج ٢، ص ٣٧.

إنّ الأحاديث المرتبطة بالعقل العمليّ، على أقسام عدّة:

أـ الروايات الخاصّة بالعقل العمليّ بمعنى الأعمال الحسنة والفضائل الأخلاقيّة التي هي من آثار العقل، والذي يصل الإنسان بواسطته إلى الحلم، وكمال النفس، والأمور الحسنة، وترك المعاصي والذنوب، وحقيقة الجنّة، ومرضاة الله سبحانه وتعالى، وما إلى ذلك من الأمور. إنّ هذه الروايات تصدق على العقل العمليّ بمعنى إدراك الضرورات والمحظورات، وأنواع الحُسن والقبح، كما تصدق على العقل العمليّ بوصفه قوّة محرّكة للإنسان نحو الفضائل؛ وذلك لأنّ المعرفة والإرادة كلتاهما مقدّمتان للعمل.

وفي ذلك يقول النبيّ الأكرمﷺ: «فتشعّب من العقل العلم»[١].

وفي المأثور عن الإمام عليعليه السلام، أنّه قال: «بالعقل كمال النفس»[٢]. وعنه أيضًا: «العقل ينبوع الخير»[٣].

وعن الإمام الكاظمعليه السلام، أنّه قال: «إنّ العقلاء تركوا فضول الدنيا؛ فكيف الذنوب ... إنّ العقلاء زهدوا في الدنيا ورغبوا في الآخرة»[٤].

وقال النبيّ الأكرمﷺ في وصيّته إلى الإمام علي بن أبي طالبعليه السلام: «العقل ما اكتسب به الجنة، وطلب به رضى الرحمن»[٥].

ب ـ بمعنى أنّ العقل مدرك للفضائل والقبائح. ومن ذلك ما روي عن النبيّ الأكرمﷺ، أنّه قال: «فإذا بلغ [العقل]، كُشف ذلك الستر؛ فيقع في قلب

[١] – الحرّانّي، ابن شعبة الحسن بن علي، م.س، ص ١٥.

[٢] – الآمدي، عبد الواحد، م.س، ح: ٤٣١٨.

[٣] – م.ن، ح: ٦٥٧.

[٤] – الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، م.س، ج١، ص ١٧ ـ ١٨.

[٥] – الصدوق، محمّد بن علي (ابن بابويه)، من لا يحضره الفقيه، م.س، ج٤، ص ٣٦٩.

هذا الإنسان نور، فيفهم الفريضة والسنّة، والجيّد والرديء، ألا مثَل هذا العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت»[١].

وعن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، أنّه قال: «العاقل من يعرف خير الشرّين»[٢].

وعن الإمام الصادق عليه السلام، أنّه قال: «عرفوا [العباد] به [العقل] الحَسَن من القبيح»[٣].

ت ـ كذلك، فإنّ العقل قوّة تأمر وتنهى، وتردع الإنسان عن القيام بالأعمال القبيحة. وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في هذا الشأن، قوله: «العقل يأمرك بالأنفع»[٤]، وقوله: «للحازم من عقله، عقله عن كلّ دنية زاجر»[٥]، وقوله: «للقلوب خواطر سوء، والعقول تزجر عنها»[٦].

وعن الإمام الحسن عليه السلام، أنّه قال: «اعلموا أنّ العقل حرز»[٧].

كما أنّ العقل لغة، يعني النهي والردع والمنع أيضًا[٨].

وعلى هذا الأساس، فإنّ العقل لا يدلّ الإنسان على الأعمال الحسنة والقبيحة فقط، بل وهو بالإضافة إلى ذلك يأمر وينهى ويحكم أيضًا. وبطبيعة الحال ليس المراد هو القوّة المحرّكة والإرادة؛ إذ من الممكن للعقل أن يأمر بشيء، ولكن الإنسان لا يريده، وعلى أساس حكم العقل لا يعمل به.

---

[١] – الصدوق، محمّد بن علي، علل الشرائع، م.س، ص ٩٨؛ المجلسّي، محمّد باقر، م.س، ج١، ص ٩٩.

[٢] – الشافعيّ، محمّد بن طلحة، مطالب السؤول، م.س، ص ٤٩.

[٣] – الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، م.س، ج١، ص٢٩.

[٤] – الآبي، أبو سعيد منصور بن حسين، نثر الدرر، ج١، ص٢٨٥.

[٥] – الآمدي، عبد الواحد، م.س، ح: ٧٣٥٠.

[٦] – م.ن، ح: ٧٣٤٠.

[٧] – الديلميّ، حسن بن محمّد، إرشاد القلوب، ص ١٩٩.

[٨] – الجوهريّ، إسماعيل بن حّماد، الصحاح، الفيومي، أحمد بن محمّد، ابن فارس، أحمد، م.س، مادة «عقل».

ث ـ لقد ورد في الروايات أنّ العقل يعني الأعمال الحسنة أو ترك الأعمال القبيحة؛ من ذلك أنّ النبيّ الأكرمﷺ سُئل عن العقل؛ فقال: «العمل بطاعة الله»[١].

وروي عن أمير المؤمنين﵇، أنّه قال: «العقل حفظ التجارب»[٢].

لا شكّ في أنّه ليس المراد أنّ العقل هو الأعمال الحسنة، بل لازم العقل هو الأعمال الحسنة. وبعبارة أخرى، إنّ الإنسان حيثما عمل بمقتضى العقل، فإنّ أعماله سوف تكون حسنة لا محالة.

وعلى هذا الأساس، تكون كلمة العقل في هذه الروايات، قد تمّ إطلاقها على لوازمها، وبذلك يكون الاستعمال هنا مجازيًّا. إنّ مفاد هذه الطائفة من الروايات هو مفاد الأحاديث التي تذهب بشكل عامّ إلى القول إنّ الأعمال الحسنة من نتائج وثمار العقل؛ ولكنّها لا تتحدّث عن كيفيّة ذلك. بيد أنّها تعمل بعد ذلك في الطائفة الثانية والثالثة على بيان وتوضيح كيفيّة ذلك. إنّ العقل في الطائفة الثانية يعمل -من خلال إيضاح المحاسن والقبائح- على إعداد المقدّمات للقيام بالأعمال الحسنة، وفي الطائفة الثالثة يحكم بالحسنات، ويمكن لهذين الأمرين أن يجتمعا مع بعضهما أيضًا. ومن هنا، فإنّنا بشكل عامّ نرى أنّ الوظيفة العمليّة للعقل مقدّمة للقيام بالأعمال الحسنة وترك الأمور القبيحة، وهذا الأمر بدوره يحدث من طرق بيان الفضائل والقبائح، والأمر بالمحاسن والنهي عن القبائح. وبطبيعة الحال، فإنّ الإنسان مختار تجاه هذه المعرفة والانصياع لها أو تركها. كما ورد في القرآن الكريم قول الله سبحانه وتعالى: ﴿**إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ**﴾ (العنكبوت: ٤٥).

فربّما أذعن المصلّي لهذا النهي، وقد لا يُذعن. إنّ العقل في الواقع -بالإضافة

[١] – فتال النيسابوري، م.س، ص ٨.

[٢] – نهج البلاغة، الكتاب رقم: ٣١؛ الحرّانّي، ابن شعبة الحسن بن علي، م.س، ص ٨٠.

إلى بيان الفضائل والرذائل- يأمر الإنسان بالحسنات كما يأمره بالصلاة، ويمهّد الأرضيّة الروحيّة للقيام بالأعمال الحسنة أيضًا، إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ الإنسان مجبرٌ أمام العقل؛ وذلك لأنّ ثمّة قوّة أخرى -والتي يُعَبَّر عنها بالجهل والشهوة- تقع في النقطة المقابلة، وتدعو الإنسان إلى ارتكاب القبائح، وتعدّ الأرضيّة الروحيّة والنفسيّة لارتكاب الأمور القبيحة. وهنا يكتسب اختيار العمل الصالح واتّباع العقل قيمة مضاعفة، ويرفع الإنسان فوق مرتبة الملائكة.

### ٣- العقل الآليّ

إلى جانب الأداء النظريّ والعمليّ للعقل، فقد أشرنا إلى الأداء الآليّ له أيضًا؛ بيد أنّ العقل الآليّ في الروايات يختلف عنه في رؤية ديفيد هيوم.

وبشكل عامّ، فإنّ العقل الآليّ ينظر إلى معاش الدنيا. فهو قوّة يستعين بها الإنسان ويتعكّز عليها لتنظيم المعاش الدنيويّ والحياة المطلوبة له. وإنّ مفردة «عقل المعاش» تحلّ محلّ العقل الآليّ أيضًا. إن هذا العقل حيث يمتلك القدرة على الإبداع والحساب، فإنّه يمكّن الإنسان من توقع أحداث المستقبل. وإنّ بعض الفلاسفة من أمثال ابن سينا -من الذين يقسّمون العقل إلى قسمين: العقل النظريّ، والعقل العمليّ- يدرجون النشاط الآليّ للعقل تحت عنوان النشاط العمليّ له[١].

قال النبيّ الأكرمﷺ في وصيّته لأمير المؤمنينعليه السلام: «يا علي، لا ينبغي للعاقل أن يكون ظاعنًا إلّا في ثلاث: مرمّة لمعاش، أو تزوّد لمعاد، أو لذّة في غير محرّم»[٢].

وعن النبيّ الأكرمﷺ أيضًا، أنّه قال: «سبعة أشياء تدلّ على عقول أصحابها:

---

[١] - انظر مقالة (العقل من وجهة نظر ابن سينا) ضمن السلسلة المطبوعة في كتاب (سرچشمه ي حكمت).

[٢] - الصدوق، محمّد بن علي (ابن بابويه)، من لا يحضره الفقيه، م.س، ج٤، ص٣٥٦؛ الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، م.س، ج٥، ص ٨٧.

المال يكشف عن مقدار عقل صاحبه، ...»[١]. وقال أيضًا: «لا عقل كالتدبير»[٢].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه قال:

ـ «أدلّ شيء على غزارة العقل حسن التدبير»[٣].

ـ من العقل مجانبة التبذير، وحُسن التدبير»[٤].

ـ «العقل يأمرك بالأنفع»[٥].

ـ «العقل الإصابة بالظن ومعرفة ما لم يكن بما كان»[٦].

ـ «لو صحّ العقل؛ لاغتنم كلّ امرئ مهله»[٧].

كما سبق أن ذكرنا، فإنّ العقل الآليّ عند هيوم إنّما هو غاية لوصول الإنسان إلى رغباته وأهوائه وشهواته. إنّ هذا العقل يقع في طول الشهوة وفي خدمتها، وليس في عرضها ولا معارضًا لها، كما أنّه ناظر إلى الحياة الدنيويّة، ولا شأن له بآخرة الإنسان. وعلى هذا الأساس، فإنّه ليس في طول العقل النظريّ حتى يتعرّف على الله والدين، ولا في طول العقل العمليّ، فيتبيّن حُسن الأفعال وقبحها، وإنّما هو مجرّد مرشد يهدي الإنسان إلى الأفعال الأخلاقيّة والإيجابيّة. وبشكل عام، يتمّ الاعتراف بالعقل النظريّ والعمليّ ونتائجهما من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ عقل المعاش يقع في طول معارف وأهداف العقل النظريّ والعمليّ، وليس أداة في خدمة الأهواء النفسانيّة والأمور الدنيويّة المتعارضة مع الآخرة والدين.

---

[١] – الكراجكي، محمّد بن علي، معدن الجوهر، ص ٦٠؛ ورّام بن أبي فراس، تنبيه الخواطر، ج ٢، ص ١١١.

[٢] – الصدوق، محمّد بن علي (ابن بابويه)، من لا يحضره الفقيه، م.س، ج٤، ص ٣٧٢.

[٣] – الآمدي، عبد الواحد، م.س، ح: ٣١٥١.

[٤] – م.ن، ح: ٩٣٢٠.

[٥] – الآبي، أبو سعيد منصور بن حسين، م.س، ج١، ص٢٨٥.

[٦] – ابن أبي الحديد المعتزلي، عزّ الدين، شرح نهج البلاغة، ج٢٠، ص ٣٣١.

[٧] – الآمدي، عبد الواحد، م.س، ح: ٥٧٧٩.

وحيث إنّ العقل النظريّ يعمل على إثبات وجود الله والدين والآخرة، وأنّ العقل العمليّ يدعو الإنسان إلى امتثال أحكام الله سبحانه وتعالى، فإنّ العقل الآليّ يقع من وجهة نظر الروايات في خدمة الدنيا بما ينسجم مع الأمور الروحانيّة والمعنويّة. ومن هنا، نجد الحكم في بعض الروايات بالتناغم بين المعاش والمعاد من وجهة نظر العقل الدينيّ. هذا في حين تمّ التعبير في بعض الروايات عن ذكاء معاوية بن أبي سفيان، بعبارات من قبيل: النكراء والشيطنة، ولم يتمّ التعبير عنه بالعقل[١]، وذلك للنقطة ذاتها التي تقدّمت الإشارة إليها آنفًا. وبعبارة أخرى: لو تمّ تنظيم العقل الآليّ في خدمة العقل النظريّ والعمليّ، وجعله بالتالي متّسقًا ومتماهيًا مع الدين، والعمل على تنظيم الحياة الدينيّة بواسطته، سُمّي عقلًا، وأما إذا تمحّض لخدمة الشهوة -كما هو مطروح في رؤية ديفيد هيوم- فهو الشيطنة والنكراء.

### سادسًا: صلة العقل بالأخلاق والدين والعلم

إنّ بيان صلة العقل وارتباطه مع الأخلاق والدين والعلم، يحتاج إلى ثلاثة أبحاث مستقلّة، إلّا أنّ النقطة المشتركة بين هذه الأمور الثلاثة، تكمن في التأثير المتبادل بين العقل وكلّ واحد من هذه المفاهيم.

إنّ العقل يعمل من جهة على إدراك المفاهيم الأخلاقيّة والأفعال الحسنة والقبيحة، ويأمر بها أو ينهى عنها. ومن جهة أخرى، فإنّ الأخلاق والأعمال القيَميّة تؤدّي بدورها إلى تقوية العقل وزيادة استفادة الإنسان منه.

وهكذا الأمر في مورد الدين والعلم أيضًا؛ فإنّ الإنسان يعمل على إثبات وجود الله بواسطة العقل، ويصل إلى أنّ الدين حقّ. وأما من ناحية أخرى، فإنّ من بين آثار الإيمان والعمل بالتعاليم الدينيّة، رشد العقل ومزيد الاستفادة منه.

---

[١] - الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، م.س، ج١، ص١١.

إنّ العقل معين العلم وينبوعه؛ وأمّا العلم فهو من جهته يعمل على زيادة العقل وتنميته وتطويره أيضًا.

وبذلك، فإنّ العقل في ارتباط وتواصل مستمرّ مع هذه الأبعاد الثلاثة، ونتيجة ذلك هي: تكامل العقل بشكل مستمرّ من جهة، والتكامل الدائم للعلم والمعرفة والتديّن والفضائل الأخلاقيّة من جهة أخرى.

لقد تقدّم أن ذكرنا بعض الروايات في البحث عن العقل العمليّ ودوره في إدراك الأمور الحسنة والحكم بها. وفيما يلي نذكر الروايات السبعة الآتية في الإشارة إلى تأثير الأخلاق في تطوير العقل وتنميته.

روي عن الإمام علي عليه السلام، أنّه قال: «جاهد شهوتك، وغالب غضبك، وخالف سوء عادتك؛ تزكُ نفسُك، ويكمل عقلك»[١].

قال الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق عليه السلام: كتب أمير المؤمنين عليه السلام إلى بعض أصحابه يعظه: «أوصيك ونفسي بتقوى من لا تحلّ معصيته، ولا يرجى غيره، ولا الغنى إلّا به، فإنّ من اتقى الله ـ عزّ وجلّ ـ وقوي وشبع وروي، رفع عقله عن أهل الدنيا، ...»[٢].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه قال: «إنّ الإعجاب ضدّ الصواب وآفة الألباب»[٣].

وعن الإمام الباقر عليه السلام، أنّه قال: «لا عقل كمخالفة الهوى».

كما وردت روايات أخرى في البحث عن العقل النظريّ ودوره في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى والدين. ومن ناحية أخرى، فإنّ الدين مؤثّر في تعقّل الإنسان وتطوير عقله. وقال الإمام علي عليه السلام في الخطبة الأولى من نهج البلاغة، في

---

[١] – الآمدي، عبد الواحد، م.س، ح: ٤٧٦٠.

[٢] – الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، م.س، ج٢، ص ١٣٦.

[٣] – نهج البلاغة، الكتاب رقم: ٣١؛ الحرّانّي، ابن شعبة الحسن بن علي، م.س، ص ٢٨٦.

بيان الحكمة من إرسال الرسل: «بعث فيهم رسله وواتر إليهم أنبياءه؛ ليستأدوهم ميثاق فطرته ... ويثيروا لهم دفائن العقول»[١].

لقد عمد أمير المؤمنين عليه السلام في هذه الخطبة إلى تشبيه المعارف العقليّة بالكنوز المخفيّة، وأنّ من بين وظائف ومهامّ الأنبياء إثارة هذه الكنوز الدفينة واستخراجها. ندرك من هذا الكلام أوّلًا: أنّ للعقل معلوماتٍ فطريّةً وذاتيّةً لم يتمّ الحصول عليها من الخارج، وقد تقدّم أن أشرنا إلى هذا الأمر في معرض البحث عن عقل الطبع والتجربة أيضًا. وثانيًا: إنّ الإنسان لا يستطيع الالتفات إلى هذه المعلومات إلّا من خلال تذكير وإثارة من قبل الأنبياء عليهم السلام. ومن هنا، فإنّ عقلانيّة بعض المعارف، لا يعني أنّ الإنسان يكون -في التفاته وفهمه لهذه المعارف- في غنى عن الوحي.

لقد تقدّم الحديث عن دور العقل في المعرفة بالمعنى العامّ للكلمة؛ الشامل للمعرفة بالحقائق والعلم بحسن الأفعال وقبحها، في معرض البحث عن العقل النظريّ والعقل العمليّ، ولكن من ناحية أخرى نجد أنّ العلم والتجربة ـ بدورهما ـ من جملة عوامل تكامل العقل وازدهاره. وممّا يؤثر عن أمير المؤمنين عليه السلام في هذا الشأن، قوله:

ـ «العلم يزيد العاقل عقلًا»[٢].

ـ «العقل غريزة تزيد بالعلم والتجارب»[٣].

وقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام، أنّه قال: «كثرة النظر في الحكمة تلقح العقل»[٤].

[١] – نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

[٢] – المجلسّي، محمّد باقر، م.س، ج ٧٨، ص٦.

[٣] – الآمدي، عبد الواحد، م.س، ح: ١٧١٧.

[٤] – الحرّاني، ابن شعبة الحسن بن علي، م.س، ص ٣٦٤.

## خاتمة

في ختام هذه الدراسة، نضع بين يدي القارئ العزيز أهم الاستخلاصات:

إنّ الإرادة العقلانيّة هي التي تُبرز قيمة الإنسان في البين وتضعه في منزلة أسمى من الملائكة، ما لم يستتبع إرادته الشهوانيّة التي تقوده إلى الرذيلة والضياع وتجعله أسوأ من البهائم.

يقع العقل في الروايات في قبال أمور من قبيل: الشهوة، وهوى النفس، والآمال الطويلة والعريضة، والكبر والغرور، والغضب والطمع والعُجب...

ليس للجهل معنى واحد في كلمات المعصومين عليهم السلام؛ فهو تارة يعني عدم العلم، فيكون في قبال العلم وبالتالي فهو عدميّ، وتارة يكون الجهل بمعنى الشهوة ويتمّ بيانه بوصفه أمرًا وجوديًّا، والجهل بهذا المعنى يقع في قبال العقل، وإنّ هذين الأمرين -العقل والجهل- قوّتان متضادّتان، حيث يشهد الإنسان على الدوام حالة التنازع والصراع بينهما.

إنّ آليّة العقل في الأحاديث ودوره الآليّ وعقل المعاش مقبول، ولكن لا كما وقع تفسيره من ديفيد هيوم الذي يرى أن العقل بمنزلة الآلة والأداة في يد الانفعال واللذّة؛ ومن هنا فإنّه يساعد الإنسان ليصل إلى اللذّة، ويُشبع شهواته. بل العقل في الأحاديث هو المسيطر على الانفعالات وسموّ الإنسان مرتبط بمدى سيطرة العقل على الانفعالات والشهوات.

إنّ العقل في الروايات ينقسم إلى بُعدين؛ وهما: البُعد الفطريّ وغير الاكتسابيّ، والبُعد الاكتسابيّ. وإنّ الإنسان من خلال قيامه ببعض الأمور والأفعال، يعمل على زيادة عقله أو خفضه.

إنّ المهام والأدوار المذكورة للعقل في الروايات تدلّ على أنّ أبعاد العقل ثلاثة، وهي: البُعد النظريّ، والبُعد العمليّ، والبُعد الأداتيّ.

في صلة العقل بالأخلاق والدين والعلم، فإنّ العقل في ارتباط وتواصل مستمرّين مع هذه الأبعاد الثلاثة، ونتيجة ذلك هي تكامل العقل بشكل مستمرّ من جهة، والتكامل الدائم للعلم والمعرفة والتديّن والفضائل الأخلاقيّة من جهة أخرى.

## قائمة المصادر والمراجع


١ .ابن أبي الحديد المعتزلي، عزّ الدين، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء التراث العربيّ، ١٣٨٥هـ.

٢ .ابن سينا، حسين، الشفاء، شرح: إبراهيم مدكور، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفيّ، ١٤٠٤هـ.

٣ .ابن سينا، حسين، النجاة، تصحيح: محمّد تقي دانش پژوه، طهران، جامعة طهران، ١٣٦٤هـ ش.

٤ .ابن سينا، حسين، حاشية الإشارات والتنبيهات، طهران، دفتر نشر كتاب، ١٤٠٣هـ.

٥ .ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مصر، مطبعة المصطفى وأولاده، ١٣٨٩هـ/ قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، ١٤٠٤هـ.

٦ .الآبي، أبو سعيد منصور بن حسين، نثر الدرر، تحقيق: محمّد بن علي قرنة، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، د.ت.

٧ .الأشعث الكوفي، محمّد بن محمّد، الجعفريّات، انتشارات نينوى، طهران.

٨ .الآمدي، عبد الواحد، غرر الحكم ودرر الكلم، شرح: جمال الدين الخونساري، تحقيق: السيّد جلال الدين المحدّث الأرموي، لا.ط، طهران، جامعة طهران، ١٣٦٠هـ ش.

٩ .البرقيّ، المحاسن، تحقيق: السيد مهدي رجائي، قم، المجمع العالميّ لأهل البيت عليهم السلام، ١٤١٣هـ.

١٠. الجوهريّ، إسماعيل بن حمّاد، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد العزيز العطار، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٠م.

١١. الحرّاني، ابن شعبة الحسن بن علي، تحف العقول عن آل الرسول، تحقيق: علي أكبر الغفاري، قم، نشر إسلاميّ، ١٤٠٤هـ.

١٢. الحلّيّ (العلامة)، الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد، قم، نشر بيدار، ١٣٦٣هـ ش.

١٣. الديلميّ، حسن بن محمّد، إرشاد القلوب، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٣٩٨ هـ/ مؤسسّة آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤٠٨هـ.

١٤. الراغب الإصفهانيّ، حسين بن محمّد، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداووديّ، دار القلم، ١٤١٣هـ.

١٥. الشافعيّ، محمّد بن طلحة، مطالب السؤول، لا.ط، قم، نسخة مخطوطة ومحفوظة في مكتبة آية الله السيد المرعشي النجفيّ، د.ت.

١٦. الشريف الرضيّ، محمّد بن حسين، نهج البلاغة، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: السيّد علي نقي فيض الإسلام، لا.ط، طهران، نشر فقيه، ١٣٧٦هـ ش.

١٧. الصدوق، محمّد بن علي (ابن بابويه)، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي أكبر الغفاري، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، د.ت.

١٨. الصدوق، محمّد بن علي، علل الشرائع، لا.ط، بيروت، دار إحياء التراث، ١٣٨٥هـ.

١٩. الطبرسيّ، علي بن الحسن، مشكاة الأنوار، لا.ط، النجف، المطبعة الحيدريّة، ١٣٨٥هـ.

٢٠. الفارابي، أبو نصر، فصول منتزعة، تحقيق: فوزي مستري النجار، لا.ط، بيروت، دار المشرق، ١٤٠٥هـ.

٢١. الفيّومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، قم، دار الهجرة، ١٤١٤هـ.

٢٢. الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، تحقيق: علي أكبر غفاري، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٨٨هـ.

٢٣. المجلسيّ، محمّد باقر، بحار الأنوار، لا.ط، بيروت، دار إحياء التراث، ١٤٠٣هـ.

٢٤. إيزوتسو، توشي هيكو، خدا و انسان در قرآن (الله والإنسان في القرآن)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أحمد آرام، طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ١٣٦٥هـ ش.

٢٥. ري شهري، محمد محمدي، دانش نامه عقايد اسلامي (موسوعة العقائد الإسلامية)، قم، دار الحديث، د.ت.

٢٦. فتال النيسابوري، روضة الواعظين، لا.ط، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٦هـ.

٢٧. كابلستن، فريدريك، فيلسوفان انگليسي (الفلاسفة الإنجليز)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أمير جلال الدين أعلم، طهران، انتشارات سروش، ١٣٦٢ هـ ش.

# مساحة اعتبار العقل

**محمد حسين زاده**[1]

تعريب: حسن علي مطر

## المقدمة

لا شكّ في أنّ البحث حول مساحة اعتبار العقل إنّما يكون مطروحًا فيما إذا توصّلنا في مسألة اعتبار العقل في حقل المعرفة الدينيّة إلى نتيجةٍ مُفادها أنّ العقل يمتلك القدرة على إدراك القضايا الدينيّة في الجملة، ويمكن أن يحكم بشأنها. ويبدو أنّ عُمدة بحث المفكّرين الشيعة حول اعتبار العقل يعود إلى سؤالين أساسيّين، هما: ما هو مدى اعتبار العقل في الدين؟ وفي أيّ أبعاد الدين يمكن الوصول من خلاله إلى المعرفة؟ ولا يمكن العثور بين مفكّري الشيعة على عالم أو مفكّر بارز يُنكر اعتبار العقل في الوصول إلى المعارف الدينيّة بالكامل، ومن بين الذين قد يخطر على الذهن أنّهم ينفون العقل والمعارف العقليّة في حقل الدين، هم الأخباريّون قديمًا وفي العصر الحاضر، والمقتفون لآثارهم من أصحاب التفكيك. فهل يشكّك هؤلاء باعتبار العقل وحكمه، وينكرون اعتبار العقل، أم أنّهم ينظرون بذلك إلى جهة أخرى؟ بالرجوع إلى آرائهم يتّضح أنّهم لم يكونوا بصدد النفي المطلق لاعتبار

---

[1] - أستاذ مساعد في مؤسّسة الإمام الخمينيّ التعليميّة للأبحاث والتحقيقات.

العقل، بل إنّهم يقولون باعتبار العقل في الجملة، غاية ما هنالك أنّهم قد اختلفوا مع سائر المفكّرين الشيعة في اعتبار سعة دائرته فقط. إنّهم يرون أنّ اعتبار العقل ليس مطلقًا، وإنّما هو محدود بحقل خاصّ، يُضاف إلى ذلك أنّه لا يمكن استخراج ملاكات الأحكام وفهمها من طريق العقل.

وفي هذه المقالة، بعد شرح الآراء الشائعة للحكماء والفقهاء وعلماء الأصول، نتعرّض إلى الآراء البديلة الأخرى، وفي هذا المسار سوف تكون لنا جولة على أبرز شخصيّات المدرسة الأخباريّة، ونعيد قراءة أفكارهم.

روي عن أمير المؤمنينعليه السلام، أنّه قال: «لم يُطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته، فهو الذي تشهد له أعلام الوجود على إقرار قلب ذي الجحود. تعالى الله عما يقول المشبهون به والجاحدون له علوًّا كبيرًا»[١].

## مفهوم العقل

إنّ العقل -بوصفه واحدًا من أهمّ مصادر المعرفة- عبارة عن قوّة تلعب أدوارًا متنوّعة، فهو يقوم بالتجزئة والتحليل، ويعمل على التعميم، وينتزع المفاهيم الكلّيّة، بالإضافة إلى الإدراك. كما أنّه من خلال تركيب عدد من المفاهيم مع بعضها وتأليف قضيّة، يستطيع أن يحكم حول مفادها نفيًا أو إثباتًا. ويصوغ الاستدلال من خلال ترتيب بعض القضايا وصفّها جنبًا إلى جنب، والذي يهمّنا في هذا البحث من بين جميع هذه الأدوار المتنوّعة، هو خصوص الحكم والاستدلال. ومن هنا، فإنّ العقل هنا يعني القضايا أو المدركات العقليّة، الأعمّ من البديهيّات والنظريّات، والأعمّ من القضايا والمدركات السابقة واللّاحقة، والتحليليّة، والتركيبيّة، وما إلى ذلك. وعلى هذا الأساس، فإنّ المصطلح المذكور يشمل الأحكام أو القضايا البديهيّة، والنتائج التي يتمّ الحصول عليها من خلال

[١] - نهج البلاغة، الخطبة رقم: ٤٩.

الأدلّة المشتملة على المبادئ السابقة من قبيل الأوّليّات، بل وحتّى النتائج التي يتمّ الوصول إليها من خلال الأدلّة المشتملة على القضايا اللّاحقة، من قبيل: الحسّيات، والمتواترات، والتجريبيّات، والحدسيّات أيضًا.

## أوّلًا: الرأي الشائع

إنّ رأي عموم المفكّرين -الذين يقولون باعتبار المدركات والأدلّة العقليّة في الدين- بشأن سعة دائرة اعتبار العقل في حقل المعارف الدينيّة، هو أنّ العقل يمكن له في دائرته أن يُثبت ويَفهم العقائد غير النقليّة، من قبيل: وجود الله وصفاته، وكلّيّات الأصول الأخلاقيّة والحقوقيّة، وغير ذلك من القيم، بواسطة الاستدلال عليها. وأما القضايا الاعتقاديّة القائمة على النقل، من قبيل: النبوّة، أو إمامة شخص بعينه، ومفهوم الرجعة، وخصائص البرزخ، فلا يمكن إثباتها بهذه الطريقة.

إنّ هذا الرأي المذكور شائعٌ بين المفكّرين الشيعة الأعمّ من الحكماء والعرفاء والفقهاء وعلماء الأصول والمناطقة، وإذا كان هناك من اختلاف في الرأي، فهو إمّا جزئيّ للغاية، أو يعود إلى طريقة البيان. وإنّ بيان الأسماء وشرح وجمع وتبويب أقوال كلّ واحد من أصحاب هذه الآراء يدعو إلى التطويل ويؤدّي إلى الملل[١]. وعلى كلّ حال، فإنّه بناء على هذه الرؤية، يكون العقل واحدًا من مصادر الوصول إلى الدين، ومن هنا لا يمكن اعتبار العقل في قبال الدين أو معارضًا له. إنّ القول بأنّ العقل مصدر، يعني القول بكاشفيّته. وعليه كيف يمكن القول إنّ الكاشف يقف في قبال ما يكشف عنه؟ وعليه كما أن النقل والأدلة النقليّة تكون كاشفة عن الدين وأبعاده وأجزائه المتنوّعة، فإنّ العقل والأدلّة العقليّة كذلك أيضًا، وله طريق في مختلف أقسام الدين، ولكن في نطاق خاصّ بطبيعة الحال. وفي دائرة

[١] - إنّ صاحب كتاب الحدائق الناضرة ـ الذي يختار نظريّة أخرى ـ قد نسب الرأي أعلاه إلى عموم العلماء. انظر: البحراني، يوسف: الحدائق الناضرة، ج١، ص١٢٦.

الأدلة النقليّة، يحدث في بعض الأحيان أن تتعارض الأدلّة فيما بينها، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأدلّة العقليّة أيضًا، فقد يحدث أن تتعارض الأدلّة العقليّة فيما بينها، وفي علم أصول الفقه تمّ فتح باب خاصّ لبحث موارد تعارض الأدلّة النقليّة. وعليه من اللازم فتح مثل هذا الباب الخاصّ ببحث تعارض الأدلّة العقليّة في كلّ واحد من العلوم العقليّة التي يحتمل فيها حدوث مثل هذا التعارض أيضًا. وعلى كلّ حال، قد يحدث التعارض في الأدلّة العقليّة بين نتائج عدد من الأدلّة، بأن ينتج عن طائفة منها «قِدم العالم»، وينتج عن طائفة أخرى منها «حدوث العالم»، وحيث إنّ حلّ هذا التعارض في غاية التعقيد، يبدو أنّه لا يمكن حلّ هذه المسألة على أساس العقل واستنادًا إليه، ورفع تعارض الأدلّة العقليّة بذلك. ومن هنا، فإن هذه المسألة ـ كما قال الميرداماد ـ جدليّة الطرفين[١].

بالإضافة إلى التعارضين الآنفين، يمكن تصوّر قسم آخر من التعارض، وهو التعارض بين الأدلّة العقليّة والأدلّة النقليّة، ومن الضروريّ بحث هذا القسم من التعارض في المعرفة الدينيّة، مع بيان طريقتي حلّ هذا النوع من التعارض[٢]؛ وبذلك فإنّ التعارض الذي يتمّ تصوّره خطأً تعارضًا بين الدين والعقل والعلم[٣]، إنّما هو في الحقيقة والواقع تعارض بين الأدلّة النقليّة والعقليّة. وإنّ المراد من الأدلّة العقليّة هي الاستدلالات العقليّة الأعمّ من الأدلة العقليّة السابقة والعقليّة اللاحقة التي يتمّ بيانها في العلوم العقليّة والتجريبيّة. وعلى كلّ حال، فإنّ سبب حدوث هذا التعارض في بعض الموارد، هو أنّ بعض أجزاء الدين يمكن التعرّف عليها من مصادر أو طرق متعدّدة، وعلى الرغم من أنّ مساحة العقل والحواس في الدين محدودة، فحيث إنّ بعض أجزاء الدين يمكن معرفتها بمصادر متنوّعة، فقد

---

[١] - انظر: الميرداماد، محمّد باقر، القبسات، ص ٢٣٩.

[٢] - انظر: حسين زاده، محمد: درآمدي به معرفت شناسي و مباني معرفت ديني (مدخل إلى الأبستمولوجيا وأسس المعرفة الدينيّة)، القسم الثاني، الفصل الثاني، (مصدر فارسيّ).

[٣] - Sience.

يقع التعارض بين تلك المصادر. لا شكّ في أنّ الوحي والإلهام في ضوء أدوارهما الكلاميّة يُعدّان من المصادر الخاصّة بالنبيّ الأكرمﷺ والأئمّة المعصومين؈؛ كما سوف نتعرّض إلى ذلك لاحقًا، ومن هنا لا يقعان في عرض سائر المصادر الأخرى. إنّ العقل أو الأدلّة العقليّة تقع في عرض النقل أو الأدلّة النقليّة، بيد أنّ كلا هذين المصدرين لا يقعان في عرض الوحي والإلهام. إنّ الدليل النقليّ ـ مثل الدليل العقليّ ـ كاشفٌ عن محتوى الوحي والإلهام. فإنّ كتاب الله القرآن الكريم هو وحي الله وكلامه المباشر الذي نزل على النبيّ الأكرمﷺ، وهو معصوم عن الخطأ، سواء أكان بلحاظ الألفاظ أم بلحاظ المعاني والمضامين. وإنّ القرآن الكريم من حيث الدلالة إمّا نصّ أو ظاهر. والروايات التي تحكي عن كلام أو فعل النبيّ الأكرمﷺ والإمام؈، أدلّة نقليّة لها مراتب ودرجات معرفيّة متنوّعة. وإنّ نفس ذلك المصدر المعرفيّ الخاصّ الذي يحصل النبيّ الأكرمﷺ والإمام؈ على الحقائق بواسطته، معصوم من الخطأ؛ ومن هنا، فإنّ المصادر التي يمكن في ضوئها الحصول على المعرفة الدينيّة بشأن الدين وأجزائه المتنوّعة، محدودة، وتشمل الموارد الآتية:

- العقل أو الأدلّة العقليّة.
- النقل أو الأدلّة النقليّة.
- الحواس.
- الشهود.

في ضوء الرأي الشائع، يكون للحواس دائرةٌ خاصّة في الدين، ولا تشمل جميع القيم والأحكام والمعارف الدينيّة[١]. وأمّا العقل أو الأدلّة العقليّة، فإنهّا تلعب أهمّ الأدوار في حقل العقائد الأصوليّة في الدين. وبطبيعة الحال، فإنّ الأدلّة النقليّة

[١] – لبيان المطلب، انظر: حسين زاده، محمد، مباني معرفت ديني (أسس المعرفة الدينيّة)، الفصل الثاني والفصل السادس، م.س.

والرّوايات الحاكية عن الوحي والإلهام، يمكن لها أن تساعد العقل، وتعمل على تعميق معرفته في ذلك الحقل. وعلاوة على ذلك، يمكن للعقل أن يدرك كلّيّات الأخلاق والحقوق وغيرها من القيَم، ويتعرّف على وجوبها وحسنها وقبحها ومناسبتها أو عدم مناسبتها؛ وبذلك فإنّه في هذا الحقل يدرك مسألة حسن العدل وقبح الظلم على نحو الاستقلال، بل يمكن له أن يعتبر هذه الأمور من الأصول البديهيّة للعقل في حقل القيَم.

إنّ مساحة العقل في حقل الأحكام العمليّة للدين محدودة جدًّا، وهو في تلك الموارد يعمل ـ بمساعدة من الحواس أو من دونها ـ على إدراك رجحان أو لزوم أمر ما، أو ضرورته أو عدم ضرورته؛ على الرغم من وجود الأدلّة النقليّة حتّى في هذه الموارد أيضًا، وهي تؤيّد ما يتوصّل إليه العقل. وعلى هذا الأساس، فإنّ العقل في حقل معرفة القيَم والأحكام الأخلاقيّة والحقوقيّة والفقهيّة في الأمور غير التوقيفيّة يستطيع أن يتوصّل إليها من خلال كشف ملاكات الأحكام، ويحكم بضرورتها أو عدم ضرورتها، ورجحان أو لزوم بعض الأفعال. وبعبارة أدق: أن يتعرّف على ضرورتها أو رجحانها. وفيما يتعلّق بالأمور التوقيفيّة التي لا يمكن التعرّف عليها إلّا من طريق الشارع، لا يمكن للعقل أن يتعرّف على ملاكاتها وعلل أحكامها على نحو الاستقلال. وإنّ كلّ ما يمكن للعقل أن يعرفه في هذا الحقل لا يعدو أن يكون حِكمة من حِكَم الأحكام لا غير. ومن هنا، يجب الإحجام عن توظيف العقل في معرفة الأحكام التوقيفيّة وإدراك مناطاتها وغير ذلك من الأقسام التوقيفيّة من الدين.

المصدر الرابع هو الشهود، ولهذا المصدر جدوائيّة محدودة جدًّا في الدين، وهو ـ بشكل عام ومتعارف ـ المصدر المعرفيّ الوحيد لقضيّة «إنّ الله موجود»، وهذه القضيّة بدورها قابلة للإثبات والاستدلال من طريق العقل أيضًا. وعلى الرغم من الدور المحدود لهذا المصدر باللحاظ الكمّيّ والعدديّ، ولا يمكن في

المعتقدات والمعارف الدينيّة إلّا مشاهدة محتوى هذه القضيّة بشكل متعارف، إلّا أنّ هذه القضيّة تمثّل أساس الدين؛ وبذلك تكون باللحاظ الكيفيّ ذات تأثير عميق في المعرفة الدينيّة.

بالنّظر إلى ما تقدّم، يمكن ترسيم دور مصادر المعرفة الدينيّة ومساحة كلّ واحد من هذه المصادر في مختلف أجزاء الدين. وبطبيعة الحال، فإنّ المنشود في هذا الترسيم هو مجرّد مساحة ودائرة أو دور هذه المصادر، وليس الأبحاث الأخرى المرتبطة بها. ومن خلال تقديم هذا النموذج البيانيّ، سوف يتمّ ـ في الحقيقة ـ تحديد مساحة كلّ واحد من هذه المصادر؛ وبذلك سوف نعمل فيما يلي ـ من خلال نظرة عابرة على أهمّ المسائل التي يمكن بيانها ضمن الأجزاء المختلفة للدين ـ على تحديد المصادر التي يمكن توظيفها في معرفة وإثبات كلّ واحدة من تلك المسائل:

### ١- الدين، العقائد، التوحيد (معرفة الله)

**أ- التوحيد:**

وجود الله، ماهية الله وذاته.. بُعد ذات الله وكنهه عن المتناول

التوحيد الذاتيّ أو وحدانيّة الله أو توحيد واجب الوجود، التوحيد الصفاتيّ، التوحيد الأفعاليّ: التوحيد في الخالقيّة، التوحيد في الربوبيّة (الربوبيّة التكوينيّة، الربوبية التشريعية)، التوحيد في الطاعة، التوحيد في الحاكميّة، التوحيد في العبادة والعبوديّة.

[ ١- الشهود ٢- الدليل العقليّ]

**ب- صفات الله:**

**الصفات الذاتيّة والفعلية لله سبحانه وتعالى:** الصفات الذاتيّة (العلم اللامتناهي، القدرة اللامتناهية، الحياة الأزليّة والأبديّة)، الصفات الفعلية (العدل

الإلهيّ، الحكمة الإلهيّة، القضاء والقدر الإلهيّين)، عينيّة الصفات الذاتيّة، غائية الفعل الإلهيّ، الصفات الثبوتيّة والسلبيّة.

[ ١- الدليل العقليّ    ٢ - الدليل النقلي]

**الصفات الثبوتيّة**: القدرة، العلم، الحكمة، السمع والبصر، الحياة، الرحمة، ونظائر ذلك.

[الدليل العقليّ بمساعدة الدليل النقليّ]

**الصفات السلبية**: الحلول، الاتحاد، الاحتياج، العجز، الشريك، التجسيم، الانفعال، التحيّز، ونظائر ذلك.

[الدليل العقليّ بمساعدة الدليل النقليّ]

**ت- أسماء الله:**

أسماء الجلال والجمال، توقيفيّة الأسماء الإلهيّة.

[الدليل النقليّ]

**٢ - العدل**

أفعال الله سبحانه وتعالى: الحُسن والقبح العقليّ أو الذاتيّ للأفعال، عدل الله والشرور (الأوجاع والآلام والموت) [١ـ الدليل العقليّ، ٢ ـ الدليل النقليّ].

حكمة الله، القضاء والقدر، الهداية والضلالة، الثواب والعقاب، عدم عذاب الأطفال والمجانين والقصّر، لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين [الدليل العقليّ بمساعدة الدليل النقليّ].

البداء، الاستدراج، حبط العمل [الدليل النقليّ].

**٣- النبوّة**

**أ- النبوّة العامّة (الوحي والنبوّة)**: حقيقة الوحي، ضرورة الوحي والنبوّة، الوحي والعصمة، خصائص الأنبياء: التنزّه عن الأمور المنفّرة، العصمة من الأخطاء والذنوب، الأفضليّة، العلم الإلهيّ، معرفة العلوم والأحكام من طريق الوحي (الوحي المباشر، الوحي من قبل الملائكة، الرؤيا) [الدليل العقليّ (تأييد الدليل النقليّ)].

النبوّة التبليغيّة والرسالة [الدليل النقليّ]

**ب ـ النبوّة الخاصّة للنبيّ الأكرمﷺ**: بعثة النبيّ الأكرم النبيّ محمّدﷺ، طرق إثبات نبوّة النبيّ محمّدﷺ: ١ ـ المعجزات: إعجاز القرآن، القرآن المعجزة الخالدة [الدليل العقليّ + الحواس]، ٢ ـ بشارة الأنبياء السابقين [الدليل النقليّ]، خصائص النبيّ الأكرمﷺ: العصمة، العلم، ونظائر ذلك [الدليل العقليّ (تأييد الدليل النقليّ)]، الخاتميّة، كمال الإسلام وجامعيّته، عالميّة دعوة النبيّ الأكرمﷺ، خلود الإسلام [الدليل العقليّ والدليل النقليّ].

نسخ الأديان ونسخ الأحكام [الدليل النقليّ].

**٤ ـ الإمامة والولاية**

**أ – الإمامة العامّة:** مفهوم الإمامة والولاية، مراتب الإمامة والولاية: ١ ـ الزعامة والقيادة ٢ ـ المرجعيّة الدينيّة (الولاية التشريعيّة) ٣ ـ ولاية المودّة ٤ ـ الولاية المعنويّة (الولاية التكوينيّة) [الدليل النقليّ].

ضرورة قيادة الأئمّة المعصومينعليهم السلام من زاوية العقل [الدليل العقليّ]، من زاوية النصوص الدينيّة [الدليل النقليّ].

خصائص الإمام: ١ ـ التنصيب دون الانتخاب ٢ ـ العصمة من الأخطاء والذنوب ٣ ـ العلم الإلهيّ [الدليل العقليّ والدليل النقليّ].

**ب - الإمامة الخاصّة:** إمامة أمير المؤمنين عليه السلام والأئمّة الأحد عشر من ولده عليهم السلام، إمامة صاحب العصر والزمان عجل الله فرجه، غيبة صاحب العصر والزمان عجل الله فرجه، طول عمر صاحب العصر والزمان عجل الله فرجه، النيابة العامّة والخاصّة لصاحب العصر عجل الله فرجه، علامات ظهور وليّ الأمر، ظهور ودولة صاحب العصر والزمان عجل الله فرجه، الرجعة [الدليل العقليّ (المؤيّد بالدليل النقليّ)].

**٥ - المعاد أو نهاية الإنسان**

- الإنسان: البداية والنهاية، خلق الإنسان [١ ـ الدليل النقليّ ٢ ـ الدليل العلميّ والتجريبيّ].

- اختيار الإنسان [١ ـ الشهود ٢ ـ الدليل العقليّ ٣ ـ الدليل النقليّ].

- الإنسان كائن ذو بعدين: الجسم والروح، تجرّد روح الإنسان، الهوية الحقيقيّة للإنسان، بقاء نفس الإنسان، كرامة الإنسان، الكمال النهائيّ للإنسان، الحياة الأخرويّة للإنسان [الدليل العقليّ (تأييد الدليل النقليّ)].

- الموت وحقيقته، البرزخ، المعاد [الدليل النقليّ]

- إمكان المعاد [الدليل العقليّ والتجريبيّ]

- إثبات المعاد [الدليل العقليّ والنقليّ]

- العلاقة بين الدنيا والآخرة: -دور الإيمان والكفر في السعادة والشقاء الأخرويّ، -دور الأعمال في السعادة والشقاء الأخرويّين [الدليل النقليّ وغيره].

- المعاد الجسمانيّ [الدليل العقليّ والدليل النقليّ].

سكرات الموت، عذاب القبر، سؤال القبر، الحشر، الميزان، الشفاعة، الصراط،

الجنة، الجحيم، الأعراف، المخلّدون في النار، مرتكب الكبيرة في القيامة، فسق أو كفر مرتكب الكبيرة، التوبة، العفو، الوعد والوعيد [الدليل النقليّ].

لقد اشتمل البيان أعلاه على أهمّ الأصول والفروع الاعتقاديّة، وأهمّ الأبحاث الكلاميّة، بالإضافة إلى مصادرها أو طرق معرفتها[١]. وعلى الرغم من عدم الحاجة إلى المعرفة التفصيليّة بكلّ واحد من الأصول المذكورة، ويمكن الاكتفاء بالاعتقاد الإجماليّ بها، إلا أنّه يجب الالتفات -في الحصول على المعرفة والاعتقاد الإجماليّ- إلى نوع الدليل الذي يمكن توظيفه، وعدم التمسّك بأيّ مصدر كان، فحيث يكون الموضع موضع جريان الدليل النقليّ، يجب البحث في ذلك الحقل بالأسلوب النقليّ، ولا ينبغي الاستناد هناك إلى الدليل العقليّ، وذلك في الموارد ما وراء العقليّة، من قبيل: خصائص يوم القيامة، والبرزخ، والقبر، والموت، والجنّة، والنار، وتعيين وتنصيب الأئمّة المعصومين عليهم السلام واجتباء الأنبياء عليهم السلام ونظائر ذلك.

## ثانيًا: الآراء البديلة

في قبال الرأي الذي تحدّثنا عنه حتى الآن ورسمنا نموذجًا بيانيًّا لخارطته، يوجد رأيان آخران قد تمّ بيانهما أيضًا، وهما:

### ١ - العقل بوصفه ميزانًا للدين

إنّ من بين الآراء التي يتمّ طرحها في قبال رأي عموم المفكّرين من المسلمين، هو أنّ العقل ميزان الدين؛ بمعنى أنّ الأمور التي يؤيّدها العقل، ويمكنه أن يقيم الدليل على صحّتها، تمثل أجزاء الدين، وأما الأمور الأخرى التي تنسب إلى الدين، فإنّها إن قام العقل برفضها ولم يصادق على تحقّقها، فإنّها لن تكون من

[١] - انظر: الفيض الكاشاني، الملاّ محسن، علم اليقين في أصول الدين، ج١-٢؛ شبر، عبد الله، حق اليقين، السيوري، الفاضل المقداد، الطوسي، نصير الدين، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، اليزدي، محمّد تقي مصباح، خداشناسي، جهان شناسي و انسان شناس (معرفة الله ومعرفة الكون ومعرفة الإنسان)، المطهري، مرتضى، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ج٢-٤.

الدين، وحتى الأمور التي تعتبر فوق العقل، لها مثل هذا الحكم أيضًا. وعليه، فإنّ الأمور التي تكون معتبرةً في الدين، وتُعدّ من أجزائه، هي تلك التي يصادق العقل على صحّتها فقط.

إنّ بحث جذور هذه الرؤية في حدّ ذاته يحتاج إلى دراسة مستقلّة وموسّعة، وتنسب هذه الرؤية في بعض الأحيان إلى علماء من أمثال: ابن زكريا الرازي[١]، ولكن ثمّة شكّ قويّ في صحّة هذه النسبة، وعلى كلّ حال، لا شكّ في أنّ الرأي مطروح حاليًّا بين المسلمين، بل إنّ نظير هذا الرأي المذكور أعلاه، أو مصداقه الواضح كان شائعًا في حقل أحكام الدين في العقد الرابع والخامس على نطاق واسع؛ وهو الرأي الذي كان يؤكّد على نوع من العلمانيّة المفرطة، والذي كان يسعى إلى عقلنة جميع الأحكام الإلهيّة على أساس نظريّات وفرضيّات غير ثابتة ومختلف عليها في العلوم التجريبيّة، من ذلك بيان علّة تطهير النجاسة بماء الكرّ -على سبيل المثال- أو علّة تشريع الغسل، وما إلى ذلك من طريق العلوم التجريبيّة ومعطياتها. إنّ هذه الرؤية تنبثق عن اتّجاه شاع في الغرب باسم النزعة «العلميّة»[٢]. وإنّ هذه العلمانيّة كانت مطروحة عندهم بشكل وآخر أيضًا، ولا تزال سارية إلى عصرنا هذا. وبطبيعة الحال، فإنّ هذه النزعة العلميّة تظهر في الغرب على صورة قبيحة، ويتمّ -في العادة- اتّخاذ مواقف حانقة في إطار ردّة الفعل تجاه هذه النزعة.

وعلى كلّ حال، فإنّ هذا الرأي والقراءات المتنوّعة المنبثقة عنها، قد نشأت من

---

[١] - أبو بكر محمّد بن يحيى بن زكريا الرازي (٨٦٤ ـ ٩٢٣ م): طبيب وكيميائيّ وفيلسوف ورياضي مسلم، ينتمي إلى العصر الذهبيّ للعلوم، وقد وصفته سيغريد هونكه في كتابها (شمس العرب تسطع على الغرب) بقولها: (أعظم أطباء الإنسانيّة على الإطلاق)؛ إذ ألّف كتاب (الحاوي في الطبّ)، الذي كان يضمّ كلّ المعارف الطبيّة منذ أيام الإغريق حتى عام ٩٢٥م، وظلّ هذا الكتاب هو المرجع الرئيس في علم الطبّ على مدى أربعة قرون بعد ذلك التاريخ. (المعرّب).

[٢]- النزعة العلميّة (Scientism): طريقة العلماء ومذاهبهم المميّزة، والقول إنّ طرائق العلوم الطبيعيّة يجب أن تصطنع في جميع حقول المعرفة.

نوع خاصّ من الرؤية العقلانيّة المفرطة في علم المعرفة، وسوف تكون لنا عودة إلى هذه النزعة.

## ٢ - العقل بوصفة أداة للدين

إنّ بعض العلماء المسلمين الذين قالوا باعتبار العقل، قد عمدوا إلى تحديد اعتبار العقل والمعارف العقليّة وأدلّتها بإثبات حجّيّة قول المعصوم عليه السلام وفعله. إنّ دور العقل في الدين من وجهة نظرهم إنّما يقتصر على حدود إثبات وجود الله، ونبوّة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ورسالته، وإمامة الأئمّة المعصومين الاثني عشر عليهم السلام، وعصمة وحجيّة قول وفعل النبيّ صلى الله عليه وآله وخلفائه المعصومين عليهم السلام، وعندما ينتهي العقل من هذه المهمّة، لا يعود له دور آخر. إنّ العقل بمنزلة الآلة والوسيلة التي نتّخذها للقيام بعمل أو إنجاز مهمّة ما؛ فهو بمثابة المفتاح الذي تفتح به باب الخزنة، وما أن يتم لك فتح الباب حتى تكون مهمّة المفتاح قد انتهت، ويجب إخراجه ووضعه في الجيب أو الدُرج، ويتمّ بعد ذلك تركيز الاهتمام على محتويات الخزنة، فما أن يتمّ إثبات اعتبار الكتاب -الذي هو عبارة عن وحي الله- والسنّة الحاكية عن قول المعصوم وفعله وتقريره بواسطة العقل، حتى يكون الدور الآليّ للعقل قد شارف على الانتهاء، ويبقى بعد ذلك -مثل أيّ آلة أو وسيلة أخرى- عديم الدور والفائدة. وهنا يمكن لنا -من خلال التمسّك بالكتاب والسنّة والقرآن والروايات المأثورة عن المعصومين عليهم السلام- أن نصل إلى المعارف الدينيّة. إنّ العقل ليس له أيّ دور في الكشف عن هذا المحتوى. ومن هنا، فإنّ حدود دائرة اعتبار العقل تقف عند هذا الحدّ، ولا تذهب إلى أبعد من ذلك.

ومن بين المفكّرين الشيعة، ذهب المعتدلون من أتباع المدرسة التفكيكيّة إلى اختيار هذا الرأي بشأن العقل، ولا بدّ من التذكير بأنّ أنصار المذهب التفكيكيّ يختلفون في آرائهم إلى حدّ كبير، ومن بينهم من يذهب في هذا الرأي إلى غاية التطرّف، بيد أنّ المعتدلين منهم قد قبلوا بنظريّة العقل بوصفه آلة ووسيلة.

وبطبيعة الحال، فإنّ هذا الدور هو غير الدور الآليّ الآخر الذي يمكن تصوّره بشأن العقل أيضًا، وهو فهم الكتاب والسنّة. إنّ أداة عمليّة فهم النصّ هي القوّة الإدراكيّة للعقل، ولهذه القوّة بدورها دور الآلة والوسيلة البحتة في فهم الكتاب والسنّة، ويجب أن يتمّ فيها اجتناب التدخّل الاستقلاليّ في عمليّة الفهم.

وعلى كلّ حال، فإنّ المدرسة التفكيكيّة تمثّل رؤية معاصرة، وتمارس التنظير في هذا الحقل، ولا تحظى بجذور تاريخيّة ضاربة في القِدم، ويمكن العثور على جذورها التاريخيّة بين الأخباريّين، فإذا كان مؤسّس المدرسة الأخباريّة هو المحدّث محمّد أمين الأسترآبادي، عندها سوف تعود الجذور التاريخيّة لهذا الرأي إلى القرن الحادي عشر للهجرة. لقد أثّر المحدّث الأسترآبادي في بعض معاصريه، وقد استمرّ هذا التأثير بعده إلى عدّة عقود، وكان السيد نعمة الله الجزائريّ من بين الذين كانوا يدينون له بالولاء، وقد اقتبس في الكثير من آرائه من المنهج الفكريّ للأسترآبادي، كما أنّه والأسترآبادي قد كانا لهما تأثير ملحوظ على بعض المعتدلين من العلماء الأخباريّين من أمثال الشيخ يوسف البحرانيّ، وحتى الفيض الكاشانيّ الذي كان معاصرًا للشيخ الأسترآبادي وكان له معه بعض اللقاءات، قد تأثّر به في علم الأصول أيضًا. وقد صرّح الفيض الكاشاني بذلك وأقرّ بهذا التأثّر. وبطبيعة الحال، فإنّ الفيض الكاشاني قد قام بتعديل آرائه، وعمد إلى إصلاح تلك الآراء حتّى في علم الأصول أيضًا. إنّ التماهي الأهمّ بين الفيض الكاشاني والأخباريّين يكمن في نفيه لعلم الأصول وتأسيس علم قائم على العقل لمعرفة أحكام الدين[١].

وعلى كلّ حال، فإنّ الشخصيّات البارزة في المدرسة الأخباريّة، من أمثال: الشيخ محمّد أمين الأسترآبادي، والسيّد نعمة الله الجزائريّ، والشيخ يوسف البحرانيّ، قد أنكروا بالإضافة إلى حقل الأحكام ومعرفة ملاكاتها، أنكروا دور العقل حتى في الحقول الأخرى أيضًا، وقد نسبوا هذا المسلك والمنهج إلى المشهور،

---

[١] – انظر: الفيض الكاشاني، الملاّ محسن، الحقّ المبين، ص١٢؛ الفيض الكاشاني، الملاّ محسن،الأصول الأصليّة، ص ١٤٦.

وقالوا إنّ المشهور يقدّمون الدّليل العقليّ ويستندون إليه عند حدوث التّعارض بين الدّليل العقليّ والدّليل النقليّ، ويقومون بتأويل الدّليل النقليّ في ضوء ذلك الدّليل العقليّ، أو يطرحونه بالكامل ويُعْرِضون عنه؛ وهو أسلوب شائع عندهم في الكلام والعقائد وفي الفقه أيضًا، ولكنّهم أنفسهم رفضوا هذا المنهج. إنّ الجمع بين آراء كلّ واحد منهم -فضلًا عن جميعهم- في غاية الصّعوبة، حيث إنّ بعض عباراتهم تشكّك في اعتبار العقل بشكل واضح؛ من قبيل الاستدلال الذي يقيمه السيد نعمة الله الجزائري في نقد العقل[١]. ويمكن العثور على عبارات أخرى تذهب صراحة إلى القول بأنّ اعتبار العقل أمر مفروغ منه، وحتّى السيّد نعمة الله الجزائري -الذي تقدّم ذِكْرُ إشكالِه على اعتبار العقل- قال في إشكالٍ له: «إذن أين حدود العقل؟»[٢] إنّ بيان هذا السّؤال والجواب في كلماته، يعكس بوضوح أنّه ليس في مقام نفي اعتبار العقل وإنكار الحكم العقليّ، وإنّما كلّ كلامه متّجه إلى حالة وقوع التعارض بين العقل والدين. وعلى كلّ حال، فإنّ كلام البحرانيّ يدلّ بوضوح ويؤكّد بشكل صريح على اعتبار العقل، وإنّ الذي هو بصدد نفيه وإنكاره إنّما هو تدخّل العقل في دائرة الأحكام ومعرفة ملاكاتها، واعتبار مطلق العقل في باب التعارض بين أحكام العقل والنقل، بل إنّه يصرّح بأنّ العقل حجّة وشريعة باطنيّة. ويمكن بيان رأيه -الذي يقدّمه بعد نقل مطنب لكلام السيّد نعمة الله الجزائريّ، والاستناد إلى كلام الفخر الرازي ويصحّح مفاد كلا الكلامين- باختصار وبشكل دقيق على النحو الآتي:

أ- إنّه لا شكّ في اعتبار العقل الفطريّ السليم، وكونه موافقًا للشرع، بل هو حجّة باطنيّة. وبطبيعة الحال، فإنّ هذا الاعتبار يبقى على حاله إلى حين استشراء الدوافع الخاطئة، من قبيل: حبّ الجاه، والعصبيّة، والأوهام الفاسدة واستحواذها على هذه الفطرة، وبالنّظر إلى القرائن الموجودة في كلامه، وكذلك استناده إلى

[١] - انظر: البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة، م.س، ج١، ص١٢٧-١٢٨.

[٢] - انظر: م.ن.

أقوال الآخرين، يتّضح أنّ مراده من العقل هو المدركات العقليّة -الأعمّ من البديهيّة والنظريّة- وهو يرى أنّ هذه المدركات معتبرة، وأنّ الكتاب والسنّة قد أشادا بالعقل بهذا المعنى وبهذه المدركات.

ب- إنّ الدين وأحكامه قابلة للتقسيم إلى قسمين، وهما: الأحكام التوقيفيّة، والأحكام غير التوقيفيّة. وإنّ مراده من الأحكام التوقيفيّة، هي تلك الأحكام الدينيّة التي لا يمكن فهمها وإدراكها إلّا من طريق الأدلة النقليّة، ومن طريق أقوال النبيّ الأكرمﷺ والإمامعليه السلام.

ت- إنّ العقل غير معتبر في حقل الفقه؛ وذلك لأنّه بالإضافة إلى قابليّة وقوعه في الخطأ، أو إمكان أن يمتزج بالكثير من الدوافع الخاطئة، يمكن رفض التمسّك بالعقل في الفقه من طرق أخرى، وهي أنّ الأحكام الفقهيّة -الأعمّ من العبادات والمعاملات- توقيفيّة، وتقوم على بيان الشارع. توجد الكثير من الروايات المتواترة التي تدلّ على أنّه لا يمكن الاستناد في هذا الحقل إلّا على الدّليل النقليّ الحاكي عن قول المعصومعليه السلام، وفي حالة عدم الحصول على كلام المعصومعليه السلام، يجب العمل بالاحتياط؛ إذ لا جدوى من العقل في هذا الحقل، ويبقى عاجزًا عن إدراك أحكام الدين، ولو كان بمقدور العقل أن يصل إلى هذه الأحكام على نحو الاستقلال، فسوف يبطل إرسال الأنبياءعليهم السلام، ويكون إنزال الكتب السماويّة عبثًا.

ث- وفي الختام، يتعرّض إلى بيان الموارد أو الحقول التي يكون العقل فيها مجديًا، وقد عمد إلى تحديد تلك الموارد. وأثناء البحث، يُبيّن الصور المتنوّعة للتعارض بين الأدلّة العقليّة والأدلة النقليّة، ويطرح ما يرتئيه من حلول. وبطبيعة الحال، فإنّ المسألة الأخيرة تتناسب مع بحث تعارض المعارف الدينيّة وغير الدينيّة، ومن المناسب ملاحظة هذا الحلّ هناك أيضًا. وخلاصة رأيه هي أنّه لا يمكن التعرّف بواسطة العقل على الأحكام التوقيفيّة للدين وملاكاتها، وأمّا في مورد الأمور غير

التوقيفيّة، فيكون حكم العقل -الأعمّ من البديهيّ والنظريّ- معتبرًا؛ وذلك -بطبيعة الحال- ما لم يتعارض مع الدليل النقليّ. وأمّا إذا وقع مثل هذا التعارض، فيمكن في هذه الحالة تصوّر وجوه متنوّعة، ويكون الدليل العقليّ المؤيّد هنا بالدليل النقليّ متقدّمًا. وفي الحقيقة، فإنّ كلامه يعني أنّه في موارد تعارض الأدلّة النقليّة مع الأدلّة العقليّة (أو الأدلّة العقليّة مع الأدلّة النقليّة والأدلّة العقليّة) يجب تقديم الأدلّة النقليّة[١].

وقد ذكر المحدّث الجزائريّ هذا الرأي بشكل صريح، حيث إنّه بعد فصله القضايا البديهيّة عن القضايا النظريّة، قال إنّ الحاكم في البديهيّات هو العقل، وفي مورد القضايا النظريّة يقول إنّ الدليل النقليّ إذا كان موافقًا لها، يكون متقدمًا على الدليل النقليّ المعارض لها، وإذا تعارض الدليل العقليّ والنقليّ، يكون الدليل النقليّ هو المقدّم[٢].

والحاصل أنّ أنصار الرأيين البديلين بدورهم يؤكّدون -في بحث مساحة العقل- على اعتبار العقل في الجملة أيضًا. كما أنّ اعتبار العقل غير قابل للشكّ والتردّد من وجهة نظر الأخباريّين والأنصار المعتدلين للمدرسة التفكيكيّة، بل تمّ اعتبار هذا المصدر بوصفه حجّة باطنيّة. وعليه فإنّ دور العقل الوحيد من وجهة نظرهم هو أن يضع يد الإنسان في يد المعصومعليهم السلام، وبعد ذلك فإنّ كلام المعصومعليهم السلام وفعله، هو الذي يجب أن يكون المثال والنموذج الذي يجب أن يُحتذى به ويجب اتّباعه. ومن هنا، فإنّهم يرون أنّ المعتبر في الفقه والأحكام العمليّة -من بين المصادر الأربعة- هو الكتاب والسنّة فقط. وعلاوة على ذلك، فإنّهم يؤكّدون على وجوب اجتناب تشخيص أحكامها وملاكاتها عن طريق

---

[١] - انظر: البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة، م.س، ج١، صص١٢٦-١٣١؛ الأنصاريّ، مرتضى: فرائد الأصول، مبحث القطع، التنبيه الثاني، ج١، صص٥١-٦٣.

[٢] - انظر: الجزائريّ، نعمة الله، شرح التهذيب، ص٤٧ (نقلاً عن: الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، م.س، ج١، ص٥٤؛ البحرانيّ، يوسف، الحدائق الناضرة، م.س، ج١، ص١٢٧).

العقل، وكذلك يرون بعض القيود التي يجب وضعها على استخدام العقل في حقل العقائد أيضًا.

وبالإضافة إلى الأخباريّين وأصحاب المدرسة التفكيكيّة، يذهب الكثير من العلماء والمفكّرين إلى التأكيد على هذه النقطة، وهي وجوب اجتناب مجادلات المتكلّمين، فلا يمكن العثور على شخص واحد آمن بسبب طرقهم الجدليّة. وبعبارة أخرى، إنّ الذين ينفقون أعمارهم في هذا الطريق لا يصلون إلى شيء مفيد، وإنّ أدلّتهم لا تُفيد العلم واليقين؛ وبذلك فإن الذين يقضون أعمارهم في هذا الطريق، لا يصلون إلى اليقين، ناهيك عن الشخص الذين يسعى إلى مجرّد ترسيخ مبانيه الاعتقاديّة، وتحكيم معتقداته على المدى الزمنيّ القصير من طريق الأدلّة العقليّة، أو يروم إقامتها على أساسها. وهذه هي النقطة التي أشار إليها الفيض الكاشاني[١]، وأبو حامد الغزالي[٢]، وصدر المتألّهين الشيرازيّ[٣]، والشيخ مرتضى الأنصاريّ[٤]، والكثير من العلماء البارزين في العلوم الإسلاميّة العقليّة والنقليّة. وفي الوقت نفسه، فإنّ صدر المتألّهين والفيض الكاشاني، وأضرابهما من العلماء، بدلًا من المجادلات الكلاميّة، يؤكّدون على الإقبال نحو العقل المهدي أو التعاضد بين العقل والشرع، ويقترحون مثل هذه الطريقة في الاستناد على المعتقدات الدينيّة وجعلها هي المبنى[٥].

[١] - انظر: الفيض الكاشاني، الملاّ محسن، المحجّة البيضاء في تهذيب الإحياء، ج١، ص٢٦٩-٢٧٠؛ الفيض الكاشاني، الملا محسن، علم اليقين في أصول الدين، ج١، ص٣-٤.

[٢] - انظر: الغزالي، محمد، إحياء العلوم، نقلاً عن: الفيض الكاشاني، الملا محسن، المحجّة البيضاء، صص٢٦٩-٢٩٥.

[٣] - انظر: صدر المتألّهين الشيرازي، محمد، شرح أصول الكافي، ج٢، ص٣٨٧-٣٨٩.

[٤] - انظر: الأنصاريّ، مرتضى، فرائد الأصول، م.س، ج١، ص١٧٥-١٧٦.

[٥] - انظر: صدر المتألّهين الشيرازي، محمّد، م.س، ج٢، صص٣٨٧-٣٨٩؛ الفيض الكاشاني، الملاّ محسن، الحقّ المبين، م.س، ص٧؛ الفيض الكاشاني، الملا محسن، علم اليقين في أصول الدين، م.س، ج١، صص٢-٤.

يبدو أنّ واحدًا من أهمّ الأسباب التي دعت إلى التأكيد على تجنّب تعلّم الكلام ومنع المتكلّمين من الجدل الكلاميّ هو أنّ الكثير من المتكلّمين لا يتحلّون بالعمق والتبحّر الكافي في المسائل العقليّة، ومن هنا فقد تسبّبوا بوقوع الكثير من المشاكل في هذا المجال؛ وأمّا الذين يراعون منطق الاستدلال، ويُتقنون الأسلوب الصحيح للتحقيق في العلوم السابقة واللّاحقة، ويمكنهم أن يكبحوا جماح الانفعالات العاطفيّة بشكل متعارف، فإنّهم يستطيعون -من طريق البراهين التي يتمّ فيها إحراز المعايير المنطقيّة والمعرفيّة بشكل دقيق- أن يصلوا إلى الحقيقة.

إنّه كلام صحيح ومحقّ أن يُقال إنّ المجادلات الكلاميّة -نظير الأساليب التي كانت متداولة في عصر أبي حامد الغزالي- تمنع الإنسان من الوصول إلى الحقيقة والحصول على العلم، بل وتُبعده عنها كذلك. وإنّ هذا النوع من المجادلات غير المبرهنة تدفع بالإنسان نحو منحدراتٍ خطيرةٍ، وتضعه على شفير هاوية سحيقة. إنّ الإنسان كما يستطيع العمل على توظيف قوّته الخياليّة وبناء الصور الوهميّة، يستطيع كذلك أن يعمل على توظيف الكثير من المغالطات، ويعمل بذلك على إرباك ذهنه وأذهان الآخرين أيضًا. وإنّ هذا النوع من التشويش والإرباك أو الدور، يعدّ واحدًا من فنون ذهن الإنسان وقدرته على التخيّل. كما أنّ الإنسان بمقدوره -من خلال التركيب بين الصور والمفاهيم- أن يصنع مفاهيم ليس لها وجود على أرض الواقع، من قبيل: جبل من ذهب، أو بحر من زئبق، وما إلى ذلك، وكذلك يمكنه من خلال التركيب بين القضايا والمقدّمات أن يصوغ أدلّة مقنعة أو استدلالات شبه برهانيّة، ويشغل بها عددًا كبيرًا من الناس. وهنا تأتي ضرورة الاستناد إلى البرهان بدلًا من التعويل على هذا النّوع من الاستدلالات الواهية، والسقوط في مثل هذه الهاوية.

إنّ العقل يأخذ بأيدينا بواسطة البرهان ويرشدنا إلى المعرفة اليقينيّة، وفي هذا السياق، من المهمّ أن نعمل على اختبار الأدلّة المعروضة، وأن نُبادر إلى

تقويمها على أساس المعايير المنطقيّة والمعرفيّة مرّة ومرّتين وثلاث مرّات. فلو كان الاستدلال بلحاظ المحتوى والمقدّمات يقينيًّا، وأمكن إرجاعه إلى عدد من الأصول البديهيّة، وكان من حيث الشكل بديهيًّا أو يمكن إرجاعه إلى البديهيّ، فسوف تكون نتيجته صادقة لا محالة. بيد أنّ المشكلة في البين هي أنّ بعض العلماء لا يراعون هذا النّوع من الأساليب المعرفيّة. من ذلك -على سبيل المثال- أنّه ليس لدينا على طول التاريخ مفكّر قام باختبار استدلالاته على أساس المعيار المعرفيّ والأساليب المنطقيّة، وعمل على مراعاة مبدأ إرجاع النظريّ إلى البديهيّ، فإذا ما استثنينا هندسة إقليدس، هل هناك علم قام برعاية هذه القواعد؟ أفليست الفلسفة الإسلاميّة مشحونة بالقضايا اللاحقة أو ـ بتعبير أدقّ ـ المشوبة بهذا النوع من القضايا؟ ألم يتمّ اتّخاذ الفرضيّات العلميّة / التجريبيّة بوصفها أساسًا لبعض المباني الفلسفيّة؟ لماذا لم يتمّ التمايز في الفلسفة الإسلاميّة بين الاستدلالات السابقة واللّاحقة؟ ولماذا لم يتمّ إرجاع الاستدلالات -المقدّمة بأسلوب شبه هندسيّ- إلى البديهيّات؟

يبدو من الضروريّ بدلًا من الاتّجاه الكلاميّ والتعلّق بجدل المتكلّمين، مواصلة أسلوب البرهان في فروع واتجاهات الفلسفة وسائر العلوم العقليّة، وأن نتأمّل في البراهين المقامة مرّتين وثلاث مرّات، وأن نعمل على تقييد مقدّماتها وأشكالها، وفصل المقدّمات اللّاحقة عن المقدمات السابقة، والعمل بعد ذلك -من خلال النّظر في القواعد الصوريّة للاستدلال والأصول المنطقيّة والمعرفيّة للمحتوى- على تقويم تلك الأدلّة. يجب أن يتمّ العمل على تعميم ثقافة إرجاع النظريّ إلى البديهيّ في معرفة الله والوجود وسائر العلوم المشابهة الأخرى، وتقديم أبحاث من هذا النوع؛ وبذلك وفي ظل الظروف والشرائط الاعتياديّة -حيث يتمّ التغلّب على الميول والعواطف والأهواء، والسيطرة على الغرائز والدوافع الفاسدة، من قبيل: العصبية وحبّ الجاه والحسد وما إلى ذلك- يمكن للإنسان بواسطة عقله والأدلّة العقليّة بهذه الخصوصيّة -أي بالطريقة البرهانيّة، ومن دون الحاجة إلى

بذل الجهود المستمرّة وإنفاق جميع العمر- من إيقاظ عقله الهاجع والمدفون داخل وجوده في مدّة قصيرة. وبالتالي فإنّه على الرغم من الازدهار الكبير الذي حقّقته العلوم العقليّة منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا، إلّا أنّه قلّما نجد بعض العلماء في مرحلة ما -باستثناء هندسة إقليدس- قد التفت إلى هذه النقطة، وهكذا هو الأمر في العالم الغربيّ، فإنّه بشكل عام يجري على هذه الوتيرة أيضًا، فهم لا يختلفون عنّا كثيرًا من هذه الناحية.

والحاصل هو أنّ هذه المقالة على الرغم من دفاعها عن الرأي الشائع، إلّا أنّها تؤكّد في الوقت نفسه على ضرورة اجتناب الوقوع في المغالطات الكلاميّة وما إلى ذلك، وأن نسعى بدلًا من ذلك إلى البحث عن الحقيقة، وأن نستند إلى الأدلّة التي يتمّ إرجاعها إلى البديهيّات واليقينيّات. فيجب أن لا ينصبّ جهد الباحث على التفسيرات الجدليّة لإثبات تعاليم الدين التي يختارها، أو لإثبات المفاهيم التي تعجبه، وإنّما عليه أن يكون بصدد إثبات الحقيقة فقط، فإن اشتمل دين على خرافات، من قبيل: تجسّد الله، وموت ابن الله من أجل افتداء الناس وإسعادهم ومحو الخطيئة الأولى، ومصارعة النبيّ يعقوب مع الله، والتثليث، عليه أن يذعن بأنّ هذا الدين -رغم سماويّته- قد تعرّض للتحريف. وهنا يمكن الوصول إلى الحقيقة بعد رعاية الأصل المعرفيّ القائم على إرجاع النظريّات إلى البديهيّات، مع التحرّر من النزعات والرغبات وكبح جماح الشهوات أو السيطرة عليها.

## ثالثًا: دور العوامل الخارجيّة في المعرفة

بالإضافة إلى تقويم الأدلّة والمستندات في كلّ نظريّة، يجب الالتفات إلى دور التوجّهات وتأثير الميول والأعمال على المعرفة أيضًا، وعلى كلّ من يُمارس عمليّة الاستدلال ويعمل على تقديم الأدلّة الكلاميّة والفلسفيّة أن يحذر من التأثّر بالاتجاهات والدوافع والحوافز الداخليّة أو العوامل الخارجيّة، بل وعليه أن يحجم عنها بشكلٍ كامل. ومن هنا، فإنّ المنهج الصّحيح في اختيار النظريّة، يقوم على الأخلاق. ومن هذه الزاوية، فإنّ الأخلاق مقدّمة على كلّ شيء، بما في ذلك المعرفة، ومن دون التقوى، يتمّ نسيان المسار الصحيح، وتستحوذ على الشخص الدوافعُ والعناصرُ غير العلميّة، وإنّ هذا الحكم لا يقتصر على العلوم العقليّة والمعارف التي تعمل على توظيف الأدلّة العقليّة السّابقة واللّاحقة، بل تشمل حتّى الأدلّة النقليّة والعلوم التي يقوم أسلوب التحقيق فيها على النقل أيضًا، فإنّ التوجّهات، والعُقد، والنظريّات المقبولة، ونظائر ذلك، قد تترك تأثيرها في تحليل الأحداث التاريخيّة وتفسيرها، بل ومن المحتمل أن يفهم الباحث سندًا بشكل معكوس ومخالف للحقيقة والواقع، أو أن لا يرى السّند على الرغم من وجوده ماثلًا أمام عينيه. وكمثال على ذلك، كان يوجد شخص في الماضي القريب قد تعرّض إلى بحث وتحليل مسألة تاريخيّة، ولكنّه حيث كان متعلّقًا ببعض التيّارات الكلاميّة ومتأثّرًا بنظريّاتهم؛ فقد استدلّ برواية من كتاب الكافي على نفي علم الإمام، وقال إنّ الإمام نفسه قد صرّح بأنّه لا يعلم الغيب؛ فكيف تسمحون لأنفسكم بادّعاء العلم الإلهيّ للأئمّة؟ ومن الملفت أنّ الرواية كانت تُثبت عكس مدّعاه. فإنّ الرواية تشتمل على قرينةٍ داخليّةٍ تُثبت علم الإمام بشكلٍ صريح، وتؤكّد أنّ الروايات الواردة في مقام نفي العلم عن الإمام، إنّما هي صادرة بداعي التقيّة؛ إذ كان هناك بعض الأشخاص الذين لا يستطيع الإمام أن يُبيّن الحقيقة بحرّيّة تامّة بحضورهم، كذلك فإنّ هذا الباحث قد تمسّك بصدر الرواية الصادر بداعي التقيّة والذي يؤيّد مذهبه بحسب الظاهر، وتجاهل تتمّة

الرواية[١]. أجل، إنّ الدوافع والآراء المختارة، والمنحازة، وحبّ وبغض الشخص لشيء، يعمي بصره، ويصمّ سمعه، ويجعل عقله مغلوبًا ومسيطرًا عليه من قبل ميوله ورغباته. إنّ هذا النّوع من الأمور يحول دون الوصول إلى الحقيقة والواقع. ومن هنا، يجب الاهتمام في المعرفة بالعوامل الخارجيّة المؤثّرة عليها، ودراسة دورها وتأثيرها، وحجم أو كيفيّة هذا التأثير.

## رابعًا: أدلة اختيار الرؤية السائدة

يرد هنا سؤال آخر يقول: ما هو الدليل الذي نتمسّك به على اختيار الرؤية السائدة من بين الآراء المتنوّعة في هذه المسألة؟ وما هي الشواهد التي تُثبت وتُؤكّد صحّة هذه النظريّة؟

يبدو أنّ طريقة حلّ هذه المسألة يكمن في أن نلقي نظرةً على القضايا أو المعارف الدينيّة، وبحث كلّ واحدة منها، وبأيّ طريقة يمكن تقويمها. من الواضح أنّه لا يمكن تقويم جميع العلوم البشريّة على أساس منهج واحد أو أسلوب واحد، بل إنّ تنوّع القضايا يقتضي أن تكون أساليب التقويم والبحث متنوّعة أيضًا؛ فإنّ طائفة منها حيث تكون القضايا فيها من نوع القضايا السابقة يتمّ بحثها وتقويمها بواسطة العقل والدليل العقليّ، وطائفة منها بالدليل الحسّيّ، وطائفة ثالثة بواسطة الشهود والعلم الحضوريّ، وطائفة رابعة بواسطة الدليل النقليّ، وهكذا. وبالنّظر إلى ما تقدّم، وبسبب وحدة المصادر أو طرق المعارف الدينيّة وغير الدينيّة، فإنّ الطرق والأساليب التي يتمّ توظيفها في تقويم المعارف الدينيّة والتحقيق فيها، تتّحد مع الطرق والأساليب التي يتمّ توظيفها في المعارف الأخرى. وإنّ لكلّ طائفة من القضايا أسلوبها الخاصّ. ومن خلال استعمال الأسلوب الخاصّ بما يتناسب مع البحث والتحقيق في كلّ نوع من أنواع القضايا، يمكن الوصول إلى النتيجة الصحيحة، والحصول على المعرفة الصّائبة. بيد أنّ هذا الكلام لا يستلزم

[١] - انظر: الكلينيّ، محمّد بن يعقوب: الأصول من الكافي، ج١، ص٢٥٧.

أن يتمّ تحديد معرفة طائفة من القضايا على مصدر واحد فقط، بل يمكن التعرّف على بعض القضايا أو المعارف الدينيّة من طرق عدّة. من ذلك -على سبيل المثال- أنّ قضيّة (إن الله موجود) يمكن التعرّف عليها من طريق العلم الحضوريّ، كما يمكن التعرّف عليها من طريق العقل والدليل العقليّ أيضًا. أو أصل المعاد، حيث يمكن إثباته بواسطة الدليل العقليّ، ويمكن إثباته بواسطة الدليل النقليّ أيضًا؛ وبعض القضايا لا يمكن التعرّف عليها إلّا من مصدر واحد فقط. ومن خلال الرّجوع إلى البيان السابق الذي شمل أهمّ الأصول والفروع الاعتقاديّة، وأهمّ الأبحاث الكلاميّة، يمكن تشخيص هذه الطائفة من القضايا بوضوح.

## الخاتمة

إنّ البحث في الدين ومعرفة مضامينه المتنوّعة، لا يتمّ بأسلوب واحد، فهناك طائفة من القضايا الدينيّة يتمّ التعرّف عليها بواسطة الأسلوب العقليّ، وبعضها بواسطة الأسلوب التجريبّي والحسّيّ، وبعضها بواسطة الأسلوب النقليّ، وبعضها الآخر بواسطة الأسلوب العقليّ والنقليّ. يُضاف إلى ذلك أنّه يمكن التعرّف على بعض أبعاد الدين بواسطة المصدر والمنهج التلفيقيّ أيضًا. من ذلك -على سبيل المثال- خصائص البرزخ، ويوم القيامة، وكلّ واحد من الأنبياء وخلفائهم، والأحكام التوقيفيّة، لا يمكن التعرّف عليها بالأسلوب العقليّ، وإن معرفة هذه الأمور بالنسبة إلى الناس العاديّين تكون ممكنةً عن طريق المصدر التلفيقيّ، فبعد إثبات عصمة النبيّ والإمام وحصول هذه الوجودات المقدّسة على مصادر خاصّة، من قبيل: الوحي والإلهام، والقول نتيجة لذلك باعتبار أقوالهم وأفعالهم، فإنّه من خلال سماع كلامهم أو مشاهدة سلوكهم في عصر حضورهم، والأدلّة النقليّة الحاكية عن أقوالهم وأفعالهم، يمكن الاستناد إلى كلامهم وإلى أفعالهم، والحصول بذلك على الكثير من المعارف الدينيّة. إن التعرّف على أجزاء من الدين إنّما تكون ممكنة بهذه الطريقة وهذا الأسلوب فقط.

وبالإضافة إلى هذا الدليل، يمكن الوصول -من خلال الرجوع إلى النصوص الإسلاميّة- إلى الكثير من الأدلّة الدينيّة على الرؤية الشائعة، وفي هذه النصوص، تمّ الاستناد إلى العقل في حقله الخاص، كما تمّ الاستناد إلى سائر المصادر الأخرى في المعرفة الدينيّة أيضًا. والرواية المذكورة سابقًا تمثّل واحدةً من الأمثلة الواضحة على هذه الطائفة من الأدلّة، وإنّ تقسيمها وتبويبها ودراستها التفصيليّة تحتاج إلى مجال آخر. وبطبيعة الحال، لا ينبغي أن يذهب بنا التصوّر إلى عدم إمكان التمسّك في هذا البحث بالأدلّة الدينيّة الداخليّة؛ وذلك لأنّ هذا النوع من الأدلّة يُبيّن موقف الإسلام في هذه المسألة بشكل واضح، ويعمل على توضيح رأي هذا المذهب بما لا غبار عليه.

## قائمة المصادر والمراجع


١ .الأنصاريّ، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول، لا.ط، قم، نشر المصطفوي، د.ت.

٢ .البحرانيّ، يوسف، الحدائق الناضرة، تحقيق: محمد تقي الإيرواني، لا.ط، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، د.ت.

٣ .السيوريّ، الفاضل المقداد، اللوامع الإلهيّة، تبريز، ١٣٩٦ ه.

٤ .الطوسيّ، نصير الدين، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، شرح: الحسن بن يوسف الحلّيّ، لا.ط، قم، نشر المصطفوي، د.ت.

٥ .الفيض الكاشانيّ، الملّا محسن، الأصول الأصليّة، سازمان چاپ دانشگاه، طهران، ١٣٤٩ هـ ش.

٦ .الفيض الكاشانيّ، الملّا محسن، الحقّ المبين، سازمان چاپ دانشگاه، طهران، ١٣٤٩ هـ ش.

٧ .الفيض الكاشانيّ، الملّا محسن، المحجّة البيضاء في تهذيب الإحياء، ط٢، قم، دفتر انتشارات اسلامي، د.ت.

٨ .الفيض الكاشانيّ، الملّا محسن، علم اليقين في أصول الدين، لا.ط، قم، نشر بيدار، ١٣٥٨ هـ ش.

٩ .الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الأصول من الكافي، ط ٤، بيروت، دار صعب، ١٤٠١ هـ.

١٠. المطهّري، مرتضى، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ط٩، قم،انتشارات صدرا، ١٣٧٩ هـ ش.

١١. الميرداماد، محمد باقر، القبسات، طهران، انتشارات جامعة طهران، ١٣٦٧ هـ ش.

١٢. اليزدي، محمّد تقي مصباح، خداشناسي، جهان شناسي و انسان شناس (معرفة الله ومعرفة الكون ومعرفة الإنسان)، قم، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني (ره)، ١٣٨٦ هـ ش.

١٣. حسين زاده، محمد، درآمدي به معرفت شناسي و مباني معرفت ديني (مدخل إلى

الأبستمولوجيا وأسس المعرفة الدينيّة، طبعة جديدة منقحة، قم، مؤسّسه آموزشي و پژوهشي امام خميني (ره)، ١٣٨٥ هـ ش.

١٤. حسين زاده، محمد، منابع معرفت (مصادر المعرفة)، قم، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني (ره)، ١٣٨٦ هـ ش.

١٥. شبر، عبد الله، حقّ اليقين، لا.ط، طهران، نشر أعلمي، د.ت.

# الفصل الثاني:
# النص
# والعلوم الإسلاميّة

# مفهوم النصّ الدينيّ ومركزيّته في العلوم الإسلاميّة

السيّد هشام إبراهيم أبو هاشم [1]

## مقدمة

يشغل النصّ مساحةً عظيمةً ومؤثّرةً في حياة البشريّة، فهو من أهمّ جسور التواصل والبناء الحضاريّ، ومن دونه لم يكن للإنسان أن يخطوَ خطواتٍ مهمّةً في مراكمة فكره، وتوظيف خياله، وحفظ تاريخه بما فيه من أحداث، وثقافات، وأدب، وأديان، وتجارب، وآلام، وإنجازات.

وغير خافٍ على أحد المكانة الحسّاسة التي يشغلها النصّ الدينيّ تحديدًا في حياة المجتمعات وفي بناها الثقافيّة. وبسبب تأثيره الكبير تاريخيًّا، ومحافظته على قوّة حضوره إلى زماننا هذا، صار النصّ الدينيّ، ومن ضمنه النصّ الدينيّ الإسلاميّ، واقعًا تحت العديد من مجاهر البحث، ومشارط النقد. ولهذا تكمن أهميّة البحث حول النصّ الدينيّ في أنّه أضحى يطال حيّزًا مهمًّا من مساحة الفكر الإنساني المعاصر.

ويحتل النصّ القرآنيّ مركز الصدارة في التأثير والمكانة ضمن دائرة النصوص

---

[1] – أستاذ في الحوزة العلمية لبنان.

الدينيّة الإسلاميّة، فهو المنهج الإلهيّ الذي قدّمه الإسلام للبشريّة، والذي من خلال حضوره القويّ برزت الحضارة الإسلاميّة في العديد من الحقب الزمنيّة، كحضارة قويّة وفاعلة تتسلّح بدين يحمل رؤية شاملة، ويقدّم شريعةً وقيمًا خالدة ستبقى إلى قيام الساعة.

ويدور حول القرآن ويحتفّ به مجموعةٌ ضخمةٌ من المنقول الروائيّ، الذي تنامى دوره ليصبح وازنًا في عمليّة إنتاج المعرفة الدينيّة، خصوصًا أنّ وظيفته الأساس كانت منذ عصر الدعوة الأولى هي التفصيل والتفريع والتوسعة في قبال التكثيف والتأصيل الذي ميّز كتاب الله. وأهمّيّة الدور الذي يقوم به المنقول الروائيّ تجعل من المستحيل استبعاده حين إجراء أيّ دراسة على النصّ الدينيّ في الإسلام.

إنّ هدف الدراسات المنهجيّة القائمة على النصّ ينحو نحو تطوير تعاملنا مع هذه الوسيلة التي تنامت أهمّيّتها باطراد منذ النصف الأوّل من القرن العشرين[١]؛ لِما لها من دور في نقل الأفكار والمفاهيم وتطوير الاتصال اللغويّ بين البشر وتحسينه، وإذا كان من الضروريّ تنقيح طريقة استخدامنا لها بشكل مستمرّ لتحقيق أفضل استفادة من اللغة، ولكن علينا أن نكون حذرين من الجنوح نحو أدوات ومناهج غير مناسبة، بحيث نقوم بإسقاطها على نصوصنا الدينيّة فنظلمها ونظلم أنفسنا معها. وهذا ما يجعل الاطلاع على بعض المقدمات المتعلقة بالنصّ الدينيّ الإسلاميّ أمرًا لازمًا؛ كونه يوضّح لنا الكثير من معالمه وحيثيّاته وخصوصيّاته قبل أن نخطو أيّ خطوات بحثيّة تجاهه.

بناء على ما تقدّم، نسعى في هذا البحث إلى تسليط الضوء حول مفهوم النصّ الدينيّ ومركزيّته في العلوم الإسلاميّة، ودوره ومميّزاته وظروف تكوّنه. لذلك

[١] الكلام هنا عن تصاعد التركيز على هذا النوع من الأبحاث في الميدان الفكريّ الغربّي، وإلاّ فإنّ جهود المسلمين في مجال التعامل مع النصوص قديمة ومهمّة، ولا تقتصر على علم واحد، حيث تشمل علوم المعاني والبيان والبديع وما يحتفّ بها من دراسات، ومباحث الألفاظ في أصول الفقه.

توزّع البحث على أربعة مطالب جاءت كالآتي:

أوّلًا: النصّ الدينيّ: المفهوم والتكوين والمنزلة

ثانيًا: أنواع النصّ الدينيّ ووظائفه وتأثيراته

ثالثًا: محورية النصّ في العلوم الإسلاميّة

رابعًا: أسس فهم النصّ الدينيّ

## أوّلًا: النصّ الدينيّ: المفهوم والتكوين والمنزلة

### ١- النصّ في اللغة والمعجم

لكلمة «نصّ» دلالات متعدّدة في معاجم اللغة العربيّة، فمن معانيها ما ورد عن ابن منظور: «النصّ: رفعك الشيء. نصّ الحديث ينصّه نصًّا: رفعه. وكل ما أظهر فقد نصّ»[١]. ويبدو أنّ هذا المعنى هو المعنى الأساسّي للنصّ، مما يجعل أيّ دلالات أخرى وردت لهذه الكلمة تقع ضمن إطار المجاز. فالتوسّع الدلاليّ لأيّ كلمة طبيعيّ جدًّا في أيّ لغة، وأكثر من طبيعيّ في لغة غنيّة كاللغة العربيّة، وبالتالي فإنّه عند الرجوع إلى المعاجم والقواميس سنجد أنّ الكلمات قد ينسب لها أكثر من وضع لغويّ ومعنى أصليّ، وسنجد لها العديد من الدلالات والمعاني المجازيّة أيضًا، ومن أحد هذه المعاني نجنح نحو المعنى الاصطلاحيّ ليخدم فنًّا من الفنون.

ومن الدلالات الأخرى لكلمة نصّ أن يُقال: نصّ ناقته نصًّا، إذا استخرج أقصى ما عندها من السير، وهو من الرفع؛ لأنّ رفع الناقة في السير يدلّ على استقصاء ما عندها من السير. ومن هنا يتّضح أنّ الاستقصاء والاستخراج هما من المعاني المجازيّة لكلمة «نصّ». يُقال: نصّ فلانًا نصًّا، إذا استقصى مسألته عن

[١] ابن منظور، لسان العرب، ج٧، ص٩٧.

الشيء، أي أحفاه فيها ورفعه إلى حدّ ما عنده من العلم حتى استخرج كلّ ما عنده[١].

وذكر صاحب تاج العروس نقلًا عن ابن الأعرابيّ معانيَ مجازيّة أخرى واردة في كلمة «نصّ»، منها: الإسناد إلى الرئيس الأكبر، والتوقيف، والتعيين على شيء ما، فكلّ ذلك مجاز من المعنى الأساسيّ الذي هو الرفع والظهور[٢].

أمّا بحسب المعاجم الأجنبيّة، فلكلمة «نصّ» (Text) في اللغات الأوروبيّة دلالة مختلفة تعود بالنظر لجذورها اللاتينيّة إلى عمليّة الحياكة والنسج، مما يعني من جانب اللغة نسيجًا من العلاقات اللغويّة المركّبة التي تتجاوز حدود الجملة بالمعنى النحويّ للإفادة[٣]. وهذا ما يجعل الاشتقاقات الاصطلاحيّة لكلمة نصّ في التراث العربيّ والإسلاميّ تختلف عن تلك التي في الثقافة الغربيّة عمومًا. فكلّ بيئة لها حاضنتها الثقافيّة المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالجهاز اللغويّ العامّ للمجتمع.

### ٢- النصّ في الدراسات الأدبيّة

لا يمكن الاستقرار على تعريف واحد للنصّ ضمن إطار دراسات النقد الأدبيّ الحديث والبحوث المتعلّقة بالنصوص والخطاب. فمفهوم النصّ ضمن هذه البحوث له تشعّبات عديدة، ويتدخّل في تحديده المنهج المتّبع في الدراسة. وعليه، سنجد أنّ تعريف النصّ عند أصحاب المدارس اللغويّة والنقد الأدبيّ يتعدّد بتعدّد المناهج المتّخذة من قبلهم.

ولكن مع ذلك، يبقى لتعريفات النصّ التي ذكروها نحو ارتباط بروح ما ورد من معانٍ للنصّ في معاجمهم اللغويّة.

---

[١] انظر: الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسينيّ، تاج العروس من جواهر القاموس، ج٩، ص٣٦٩.

[٢] م.ن، ج٩، ص٣٦٩- ٣٧٠.

[٣] انظر: أبو زيد، نصر حامد، النصّ، السلطة، الحقيقة، ص١٥٠.

ومن التعريفات الموجزة المتداولة عندهم للنصّ الأدبيّ أنّه «مدوّنة كلاميّة»، أو أنّه «حدث يقع في زمان ومكان معيّنين»، أو أنّه «يهدف إلى توصيل معلومات ومعارف ونقل تجارب إلى المتلقّي»، أو أنّه «مغلق وتوالديّ»[١].

ومن التعريفات أيضًا ما اعتبر أنّه جهاز عبر لغويّ (أي أنّه مكوّن بفضل اللغة، ولكنّه غير قابل للانحصار في مقولاتها)، يُعيد توزيع نظام اللغة، بكشف العلاقة بين الكلمات التواصليّة، مشيرًا إلى بيانات مباشرة، تربطها بأنماط مختلفة من الأقوال السابقة والمتزامنة معها، فيدخل في عمليّة تشكيل النصّ حينئذ أمران؛ الأوّل: إعادة التوزيع عن طريق التفكيك وإعادة البناء، والثاني: عمليّة استبدال من نصوص أخرى؛ أي عملية تناصّ، حيث تتقاطع فيه أقوال عديدة مأخوذة من نصوص أخرى[٢].

وكما أسلفنا، فإنّ التعريفات له ضمن هذه الحقول العلميّة عديدة جدًّا، وما ذكرناه كان غيضًا من فيض. ومن المهم التأكيد مجدّدًا على أنّ التعريفات العديدة للنصّ تتوزّع بحسب المنهج الفكريّ المتّبع عند واضع التعريف؛ ولهذا ستجد تعريفًا له عند الظاهراتيّين، وآخر عند السوسيولوجيّين، وكذلك عند البنيويّين والسيميائيّين[٣].

وما تقدّم لا يعني عدم اقتراب مفهوم النصّ الاصطلاحيّ عندهم من أعتاب الدلالات اللغويّة له في اللغة العربيّة، حيث يمكن أن يكون له نحوٌ من التقاطع والالتقاء بحسب البعد المفهوميّ المنظور إليه فيه، فمفهوم النصّ -مثلًا- بالنظر للجانب الأركيولوجيّ فيه، نجده في دراسات بعض المفكّرين الغربيّين، يتقاطع مع دلالة النصّ في اللغة العربيّة على الرفع والإظهار، على اعتبار أنّ أي دراسة

---

[١] انظر: عزام، محمد، النصّ الغائب، تجلّيات التناصّ في الشعر العربّي، ص١٥.

[٢] انظر: فضل، صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النصّ، ص٢١١-٢١٢.

[٣] انظر: عزّام، محمّد، م.س، صص١٥-٢٦.

متتالية على النصّ تشير إلى إثبات مكوّنات أركيولوجيّة له، مما يعني التأكيد على أنّ مستويات النصّ طبقات، والحفر فيها يظهر لنا المزيد من الدلالات[١].

## ٣- النصّ في اصطلاح العلوم الدينيّة

يمكن أن يلحظ للنصّ أكثر من معنى في حقل العلوم الدينيّة، منها ما هو متداول في علم أصول الفقه، حيث قسم الأصوليّون المنقول، سواء أكان قرآنًا أم حديثًا، إلى ثلاثة أقسام، هي: ظاهر ومجمل ونصّ، ويريدون بالظاهر ما دلّ على معنى وكان يحتمل غيره بحسب قوانين اللغة، وإن كان لا يقبله بحسب قوانين العرف والتخاطب، ويقصدون بالمجمل المبهم في دلالته، وبالنصّ الذي هو محلّ الكلام في هذا المعنى الأوّل، ما دلّ على معنى بوضوح وشفافيّة لا تسمح بورود احتمال غيره.

ومن معاني النصّ أيضًا، وهو الذي يرد على ألسنة الفقهاء والأصوليّين، الخطابات الشرعيّة الواردة إلينا من خلال القرآن والروايات. فالآيات والروايات التي تستخدم خلال عمليّة الاستنباط الفقهيّ يطلق عليها مصطلح «نصّ»، فيقال: نصّ شرعيّ، أو نصوص شرعيّة[٢]؛ وتسمّى كذلك لأنّها عبارة عن لفظ أو كلام ذي حيثيّة تشريعيّة يمكن أن يقع في موقع الدليل على جزئيّة أو مسألة من مسائل الفقه والشريعة.

وقد يطلق النصّ أيضًا ويراد به مطلق محتويات الكتاب والحديث الشريف، من دون تأطيرها فقط بالدلالة في البعد الفقهيّ والاستنباطيّ، فكل ما ورد في هذين الحقلين (أي القرآن والحديث) هو نصّ قرآنيّ أو نصّ روائيّ يُستفاد منه لبناء وتشكيل المعارف الدينيّة عامّة، سواء أكانت في مجال الفقه أو العقائد أو الأخلاق. وما هو مصبّ اهتمام العناوين الآتية هو هذا المعنى للنصّ، كونه هو

---

[١] انظر: العمري، مرزوق، إشكاليّة تاريخيّة النصّ الدينيّ في الخطاب الحداثيّ العربيّ المعاصر، ص٤٦.

[٢] انظر: الفضلي، عبد الهادي، الوسيط في قواعد فهم النصوص الشرعيّة، ص٢١.

الذي تتمحور حوله عمليّة إنتاج العلوم والمعارف الدينيّة عامّة، وبناء منظومة المفاهيم الإسلاميّة.

وثمّة من يعتبر أنّ محتويات التراث التي وصلت إلينا خلال قرون طويلة، والتي تتضمّن كتابات العلماء حول القرآن والحديث، تفسيرًا وشرحًا وتعليقًا وتوسعة، هي نصوص دينيّة أيضًا؛ وبهذا الاعتبار يقسم النصّ الدينيّ إلى قسمين: نصّ تأسيسيّ وهو القرآن الكريم، ونصّ شارح ثانويّ، وهو ينقسم بدوره إلى قسمين: نصّ ثانويّ أوّل، وهو الحديث الشريف، ونصّ ثانويّ ثانٍ، وهو تراث العلماء واجتهاداتهم[١].

وهذا الرأي مردود، ولكن نتجاوز عن مناقشته حتّى لا يطول بنا المقام في البحث المفهوميّ.

### أ- تكوّن النصّ الأوّل في الإسلام

التشكّل الأوّل للنصّ الدينيّ في الإسلام جاء مع نزول الوحي على النبيّ ﷺ. فالنصّ الأوّل، الذي هو اللّبنة الأولى في بناء منظومة النصّ الدينيّ، هو ذاته المكوّن من آيات القرآن الكريم وسوره التي بتتابع نزولها خلال أكثر من عقدين من الدعوة النبويّة صارت هي المصحف الشريف، الدستور الإلهيّ الرسميّ للمسلمين، والمعبّر الأساس عن هويّة وأسس ومبادئ وتشريعات وأدبيّات وتوجّهات الدين الإسلاميّ، وقد كان المسلمون يحفظون نصوص القرآن عن ظهر قلب، وبعضهم كان يستنسخه على ما أتيح له من ألواح أو رقاع وغير ذلك.

والمطّلع على تاريخ الدعوة الإسلاميّة وحيثيّات نزول القرآن التدريجيّ يمكنه أن يدرك العناية التي أُوليت للحفاظ على النصّ القرآنيّ كما هو، ولضبطه وعدم

[١] انظر: العمري، مرزوق، م.س، ص٥٢.

التفريط بأيّ حرف منه، بل إنّ القرآن نفسه يُشير إلى أنّ حفظه هو مهمّة إلهيّة أيضًا: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾(الحجر، ٩).

وقد ترافق النصّ القرآنيّ مع النصّ النبويّ، فالنصّ النبويّ من بدايات الدعوة أخذ مكانة مهمّة، واعتبر غير منفصل عن الهدف الإلهيّ من إنزال القرآن، وقد ساند النصّ القرآنيّ النصّ النبويّ واعتبره ملزِمًا ولا يخرج عن إطار الوحي المقدّس والتشريعات التي يريد الله عزّ وجلّ من الناس الالتزام بها: ﴿... **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾ (الحشر، ٧).

وما تقدّم يفضي بنا إلى اعتبار أنّ بنيان النصّ الدينيّ في الإسلام يعتمد على ركيزتين اثنتين: الأولى، هي النصّ القرآنيّ، والثانية، هي النصّ النبويّ، ولكن النصّ النبويّ قد أرشدنا إلى ما هو امتداد له، وهو نصّ يأتي متأخّرًا من الناحية الزمنيّة عنه، ووظيفته إكمال المسيرة النبويّة، وإبقاء الناس على مدى عقود طويلة على اتصال بمنابع الوحي، ونعني بما سبق تلك النصوص الآتية إلينا من دوحة الإمامة الإلهيّة، وقد ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، في الحديث الثابت عند الفريقين، قوله: «**إنّي تارك فيكم الثقلين ما إن تمسّكتم بهما لن تضلوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وأنّهما لن يفترقا حتى يردا عليَ الحوض**»[١]. ومن الواضح أنّ أهمّ وأبرز أثر تمخّض عن الثقل الثاني هو ذلك الكمّ الكبير من النصوص الدينيّة التي توالت ووصلت إلينا عبر أصول ومصادر مختلفة.

## ب- منزلة النصّ الدينيّ في الإسلام

لا نبالغ إذا قلنا إنّ المنزلة التي حظي بها النصّ الدينيّ في الإسلام وفي المجتمعات الإسلاميّة عبر التاريخ لم يحظ بها أيّ نصّ في أيّ ديانة أخرى أو في أيّ منظومة فكريّة قديمًا وحديثًا. وهذه المنزلة العظيمة له في الإسلام لها أسباب، ومن

---

[١] الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٣٣-٣٤.

أهم هذه الأسباب فيما يتعلق بالنصّ القرآنيّ أنه بحد ذاته كان هو الآية التي تحدّى بها الرسول (صلى الله عليه وآله) العرب. ففي بيئة تعج بأصحاب البيان البليغ وبالشعراء جاء القرآن ليقول: ﴿**قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا**﴾ (الإسراء، ٨٨)، ثم رفع مستوى التحدّي ليقول: ﴿**أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾ (هود، ١٣). إلى أن قال: ﴿**وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾ (البقرة، ٢٣). من هنا، لم يكن القرآن مجرّد كتاب إرشاد إلهيّ، بل كان هو الإعجاز الذي أعجز العرب عن أن يأتوا بمثله، ومن خلاله أثبتت دعوة الرسولﷺ وتأكّد للناس معها ارتباطه برسالة سماويّة.

ومن جهة ثانية، اعتُبِر القرآن كتاب الإعجاز الذي سيبقى إلى قيام الساعة، وهو بهذه الخصوصيّة تميّز عن جميع ما سبقه من معاجز وآيات، وحيثيّته الإعجازيّة الخالدة جاءت أيضًا لتناسب الخاصيّة التي سترافق البشريّة في أعلى أطوارها الحضاريّة، وهي خاصّيّة الفكر والتطوّر العلميّ والمعرفيّ؛ ولأجل ذلك كان القرآن معجزة تتضمّن خطابًا يحمل فكرًا أيضًا، ويريد أن يصل إلى عقل الإنسان، إضافة إلى قلبه، من خلال نصوصه العميقة وآياته البيّنات.

وبسبب هذه المنزلة للقرآن في الإسلام عكف المسلمون منذ أيّام الدعوة الأولى على حفظه وتلاوته والتدبّر فيه وتفسيره والتوصية به والاستماع إليه بخشوع، وهذا ما لم يحظ به أي نصّ آخر في التاريخ كما أسلفنا، بل يمكن القول إنّ العلامة الفارقة في الحضارة الإسلاميّة على مرّ العصور كان القرآن الكريم، فقد كانت هذه الحضارة بمختلف مذاهبها وتيّاراتها واتّجاهاتها تدور حول قطب أساس، وتعتمد على نصّ مركزيّ موحِّد لها هو القرآن.

لقد أحدثت المعجزة القرآنيّة تطوّرًا كبيرًا في وعي العرب، ومن خلال هذا

الكتاب دخل المسلمون إلى المجتمعات الأخرى حاملين لواء التوحيد، وساروا بمشعل الهداية القرآنيّ إلى أفريقيا وإلى أقاصي آسيا وإلى شواطئ المحيط الأطلسيّ وأسبانيا في أوروبا[١].

وكذلك حظي الحديث الشريف بمكانة كبيرة وعظيمة، وكان محطّ اهتمام العلماء على مرّ التاريخ؛ ولأجله بذل العديد من جامِعِي الحديث أعمارهم، وطافوا في جميع الأصقاع المتاحة لهم لأخذه من الحفاظ ومن أصحاب الكتب والقراطيس. وقد تنامت، على إثر تصاعد الاعتماد على الأحاديث والروايات وتطوّر أهمّيّتها، مناهج الجرح والتعديل ومباحث علم الرجال، فهذه المناهج والعلوم وظيفتها فحص وثاقة الرواة ونقد الأسانيد والتحرّي عنها. ونما إلى جانب علوم الحديث وأسانيدها علم آخر هو علم الأصول، فقد تطوّر هذا العلم تطوّرًا هائلًا بسبب الجهود الجبارة التي بُذلت لأجله، ليكون أهمّ منهج قراءة للنصوص ولاستنباط الأحكام الشرعيّة من مظانّها في الحواضر الإسلاميّة.

## ثانيًا: أنواع النصّ الدينيّ ووظائفه وتأثيراته:

### ١- النصّ القرآنيّ والنصّ الروائيّ: الخصائص والميزات

الوظيفة الأساس التي يؤدّيها النصّ الدينيّ هو أنّه يفسح لنا المجال للكشف عن مرادات المولى تعالى وعن مقاصده فيما لو أعملنا الأدوات المناسبة في قراءته وفهمه وتوجيهه، فهو نصّ يحمل دلالة، وهذه الدلالة فيما لو وصلت للمتلقّي بالطرق المناسبة يصبح من خلالها عارفًا بحكم الشارع وما يريد إخبارنا به.

وكما ذكرنا سابقًا، ينقسم النصّ الدينيّ عند المسلمين إلى قسمين: القرآن الكريم والحديث الشريف، والمقصود بالحديث ما يشمل نصوص أئمّة أهل البيت عليهم السلام، إضافة إلى الحديث النبويّ، على اعتبار أنّ الروايات الصادرة عن العترة الطاهرة

[١] انظر: عبد الرحمن، عبد الهادي، سلطة النصّ، ص ٧٠.

مستقاة من الدوحة النبويّة. وقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**حَدِيثِي حَدِيثُ أَبِي، وَحَدِيثُ أَبِي حَدِيثُ جَدِّي، وَحَدِيثُ جَدِّي حَدِيثُ الْحُسَيْنِ، وَحَدِيثُ الْحُسَيْنِ حَدِيثُ الْحَسَنِ، وَحَدِيثُ الْحَسَنِ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، وَحَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَدِيثُ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله، وَحَدِيثُ رَسُولِ اللهِ قَوْلُ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ**»[١]. والروايات التي تحمل المضمون نفسه عديدة.

ومن مميّزات النصّ القرآنيّ أنّه قطعيّ الصدور، وهو المصدر الأوّل للأحكام والسنن والقيم، وهو وإن كان قطعيّ الصدور لتواتره عند المسلمين جيلًا بعد جيل، إلّا أنّه من ناحية الدلالة ليس قطعيًّا كلّه؛ لأنّ فيه متشابهًا ومحكمًا. وحينما نأتي إلى محكماته ففيها ما هو نصّ، أي قطعيّ الدلالة، ومنها ما هو ظاهر، حيث تتوقّف حجّيّتها على القول بحجّيّة الظواهر. وفي القرآن أيضًا الناسخ والمنسوخ، والعامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيَّن، وكلّ ذلك لا يجعله قطعيّ الدلالة في كثير من آياته[٢].

أمّا السنّة بمعناها الواسع، فهي في الاصطلاح قول المعصوم أو فعله أو تقريره. ويُرجع إلى السنّة بأقسامها الثلاثة من خلال الأحاديث (أي النصوص) الواصلة إلينا إمّا من طريق التواتر أو من طريق أخبار الآحاد؛ وعلى هذا فالأحاديث الواصلة إلينا ليست هي السنّة، بل هي الناقلة لها والحاكية عنها، وتسمّى بالسنّة توسّعًا من أجل كونها مثبتة لها[٣].

ومن أهمّ ما يميّز النصوص الروائيّة عن النصّ القرآنيّ أنّها ليست كلّها قطعيّة الصدور، فالمتواتر منها هو ما يمكن اعتباره قطعيًّا وهو قليل، وأمّا الباقي فهو ظنّيّ الصدور، ويقع البحث ضمن مباحث الأصول عن حجّيّة بعضها من عدمه.

---

[١] الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الأصول من الكافي، ج١، باب رواية الكتب والحديث وفضل الكتابة والتمسّك بالكتب، ح١٤، ص١٠٥.

[٢] انظر: المظفّر، محمّد رضا، أصول الفقه، ص٣١٧.

[٣] م.ن، ص٣٢٣-٣٢٤.

وجهة الاشتراك المهمّة بين النصّ القرآنيّ والنصّ الروائيّ أنّهما يحتاجان إلى تأسيس طريقة صحيحة لفهم مدلولات نصوصهما، وقد أسّس علماء الأصول، كما أسلفنا، طرقًا لفهم النصّ تسالموا عليها كما برهنوا على صحتها[١].

ثم إنّ هناك علاقة بين النصّين القرآنيّ والروائيّ، فالنصّ القرآنيّ هو المعيار في ردّ الأحاديث، وقد طفحت كتب الحديث في التركيز على هذه الحقيقة، وهذا الأمر إنّما يصحّ في الأحاديث التي تنافي القرآن بنحو التباين الكلّيّ، بحيث لا يمكن فرض أيّ تكامل بينهما[٢].

**٢- النصّ والغيب**

إنّ من أهم مميزات النصّ الدينيّ هو أنّه يربطك بالغيب، ويحدّثك عنه، ويشدّ على قلبك لتعمّق إيمانك به، وهو بهذه الميزة يقوم بما لا يقوى عليه أيّ نصّ ينتمي إلى منهج معرفيّ آخر، خاصّة أنه يسرد التفاصيل ويجعلك تحيط بما لا يمكن للحسّ أن يناله أو للعقل أن يصل إلى حدوده.

والغيب الذي يتناوله النصّ ليس على نحو واحد، فهناك الغيب بمعنى وجود الموجودات التي لا يمكن نيلها بالحسّ من قبيل الإله والملائكة والعرش والقلم وغير ذلك مما تناوله القرآن وفصّلت فيه الروايات، وهناك الغيب بمعنى الكشف عن بعض الوقائع أو الإخبار بمآلات بعض الأمور، وذلك كما في إخبار القرآن بأنّ الروم ستَغلِب أو بأنّ الله سينصر نبيّه[٣]. وقد شهد المسلمون آنذاك صدق إنباءات النصوص القرآنيّة ودقّتها وعدم تخلّف محتوياتها عن مجريات الأمور في الخارج.

ومن الأمور التي أنبأ بها القرآن وينتظر المؤمنون تحقّقه ما يتعلّق بمآل هذه

[١] انظر: وهبي، مالك: دور العقل في تشكيك المعرفة الدينيّة، ص١٩١.

[٢] انظر: م.ن، ص١٩٢.

[٣] انظر: الآيات الأولى من سورة الروم، وآيات سورة النصر على سبيل المثال.

الأرض وإلى أين ستنتهي، وهو ما نصّت عليه آية سورة الأنبياء: ﴿**وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ**﴾(الأنبياء، ١٠٥).

إنّ النصّ الدينيّ الإسلاميّ متلازم مع البعد الغيبيّ. ويعتبر البعد الغيبيّ من العناصر الرئيسة التي جاء النصّ الدينيّ ليربط الإنسان به، فلا يوجد نصّ مقدّس في الإسلام من دون غيب يشير إليه ويكشف عنه من وجه، ومن خلال هذا الربط يتمكّن الإيمان في نفوس الناس ويمتلئون بالأمل والرجاء برحمة الله وعطائه تحت ظلال سننه، وهي سنن لا تتبدّل ولا تتحوّل[١].

### ٣- النصّ والعقل

لا نبالغ إذا قلنا إنّ الإسلام يعطي العقل أهمّيّة كبرى، ويمنحه فسحة واسعة في مجال المعرفة، حتى قيل إنّ الإسلام دين التعقّل لا دين العاطفة، ودور العقل واضح جدًّا سواء في مجال العقيدة أو مجال الفقه والشريعة، بل إنّ الكتاب والسنّة هما الداعيان الأساسيّان إلى التوسّع في استعمال الطرق العقليّة الصحيحة ما دام المجال مجال العقل، حيث تتأسّس حجيّة الكتاب والسنّة أوّلًا وفقًا لقانون العقل لا النصّ، ولا بدّ أن يرجع أيّ تأسيس معرفيّ في الإسلام حتى فيما كان من مجالات التعبّد إلى العقل[٢].

ومن المغالطات المطروحة، الإصرار على وجود تنافٍ بين العقل والنصّ، مما يترتّب عليه المطالبة بفسحة للعقل متمايزة عن فسحة النصّ والإيمان، حتى وإن طال ذلك المجال السلوكيّ الفرديّ أو المدنيّ العامّ ليكون بالإمكان الاستغناء بها عن أيّ شريعة، ما دام العقل نفسه يدعو إلى اتّباع الحقّ في الاعتقاد والخير واجتناب الشرّ في العمل.

---

[١] كما في مضمون الآية الكريمة: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَحْوِيلاً﴾، (فاطر، ٤٣).

[٢] انظر: وهبي، مالك، م.س، ص١١٧.

ولكن هذا التمايز غير مبرّر على الإطلاق حين نعالج مسألة المعرفة في الدين الإسلاميّ الذي يعطي العقل مرجعيّة مهمّة في مجال المعرفة الدينيّة. ولا يعني ذلك أنّ العقل يستطيع البت بكلّ تفاصيل ما أتى به الدين، إلّا أنّه يستطيع معرفة طريق البتّ بها، فلو كان الطريق محتاجًا إلى إرشاد إلهيّ خاصّ ليس بمتناول العقل، فإنّ العقل يمكنه البتّ بحاجته إلى هذا الإرشاد، ثمّ في تحديد طريق هذا الإرشاد وتقويم صحّته وعدم صحّته، وهذا يعني أنّ كلّ معرفة يجب إمّا أن تكون ناشئة من العقل مباشرة، أو من طريق أرشد إليه العقل، حتى النصّ يكتسب قيمته في مجال المعرفة من خلال إثبات العقل؛ لكونه منهلًا من مناهل المعرفة[١].

**٤- النصّ والهداية**

يمكن اعتبار عنصر الهداية هو الإطار الذي يكلّل فلسفة نزول النصّ القرآنيّ ونطق ألسنة الوحي عليهم السلام بما وصلنا منهم من نصوص على مرّ أعمارهم الشريفة. فالقرآن بالدرجة الأولى هو كتاب هداية وإرشاد، والآيات التي تشير إلى هذه الحقيقة وإلى هذه الغاية كثيرة، وسنذكر طائفة منها هنا:

﴿**طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ * هُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ**﴾(النمل، ١-٢).

﴿**وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ**﴾(النمل، ٩٢).

﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ**﴾(يونس، ٥٧).

﴿**قَدْ جَاءَكُم بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا**﴾(الأنعام، ١٠٤).

---

[١] انظر: وهبي، مالك، م.س، ص١٣٠-١٣١.

وتجدر الإشارة إلى أنّنا حينما نجول في مجموع النصوص التي تحمل بعدًا إرشاديًّا، سنجد أنّ هدايتها لا تقتصر على الجانب الفرديّ والعباديّ، بل هي بالإضافة إلى ذلك ترسم مسار الانتظام السياسيّ والحياتيّ العام للمجتمع الإنسانيّ، وتحدّد وجهتها في حركة الصراع ضد الظلم والطغيان، وصولًا إلى إقامة العدل وبناء إنسان التقوى والصلاح[١].

### ٥- النصّ والتشريع

تشكّل آيات القرآن مع النصوص الروائيّة الواردة عن النبيّ وأهل بيته (صلوات الله عليهم أجمعين) منظومة فقهيّة وقانونيّة تغطّي تفاصيل دقيقة متعلّقة بسلوك الإنسان في بعديه الفرديّ والاجتماعيّ.

ومن مميّزات هذه النصوص، أنّها ألقت لمن يريد التعمّق والاجتهاد بعض القواعد والأسس الاستنباطيّة التي يمكن من خلال مراعاتها التعامل مع بعض المستجدّات والموضوعات في حال لم يمكن الاتصال بالمعصوم(عليه السلام)، وهذا يعني أنّ النصّ الدينيّ الإسلاميّ وفّر لنا المسائل مع بعض أسسها الاجتهاديّة[٢].

ومن جهة أخرى، وبالتأمّل في التشريعات التي أتت بها النصوص الدينيّة الإسلاميّة سنجدها تتميّز ببعض الميزات، منها:

- أنّها تجري على المذاق العقلائيّ العامّ في بناء التشريع على القانون الفطريّ.

- وهي تراعي وتلاحظ المصالح والمفاسد العاجلة منها والآجلة، وحيث لا سبيل إلى ضبطها في كلّ مورد؛ فإنّ التشريع راعاها على وجه نوعيّ، رعاية للصالح الاجتماعيذ العامّ، كما تجري عليه سيرة العقلاء.

- عدم تكليف الإنسان بما لا يمكنه تحمّله؛ وبناءً عليه تتّصف التشريعات بالرفق والتسهيل تجاه العباد.

---

[١] انظر: جرادي، شفيق، الوحي ونقد النصّ الدينيّ، ص٢٩.

[٢] انظر: الحيدريّ، علي نقي، أصول الاستنباط، ص٣٢.

- هي تشريعات ملائمة للمجتمع الإنسانيّ، مهما اختلفت أحواله بحسب اختلاف المكان والزمان[١].

### ٦- النصّ ومشكلات المجتمع وحاجاته

حينما جاء الإسلام وتوالى نزول الآيات والسور القرآنيّة على النبيّ ﷺ، فإنّ أبرز ما تصدّى له النصّ هو التعامل مع العادات والأعراف البالية والسيّئة التي كانت سائدة في ذلك الوقت، ومواجهة السلوكيّات الخاطئة والأفكار المنحرفة بسلاح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبأساليب دعويّة راقية تحثّ على القول الحسن والمجادلة بالتي هي أحسن.

وقد عالج سلاح البيان القرآنيّ البليغ والعميق ومعه البيان النبويّ مشكلات جمّة في مجتمعات الصحراء من قبيل عبادة الأوثان، ووأد البنات، وشرب الخمر، ولعب الميسر، والظهار، والثأر العشائريّ، وغيرها مما لا يمكن حصره هنا.

بل أصبح النصّ بمنزلة المثل السائر الذي لا يفارق ألسنة المسلمين، يقدّمونه بين يدي تصدّيهم لأيّ مشكلة أو تحدٍّ أو استحقاق، فتراهم يلهجون بآيات من قبيل:

﴿**قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللهُ لَنَا...**﴾(التوبة، ٥١).

﴿**فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا**﴾(الشرح، ٥).

﴿**الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا للهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**﴾(البقرة، ١٥٦).

﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا**﴾(الأنبياء، ٢٢).

لقد أثبت النصّ الدينيّ الإسلاميّ، بما تصدى له من تحدّيات اجتماعيّة ومشكلات كانت سائدة في ذلك الوقت، أنّه نصّ مقدّس لديه إحاطة بأبعاد

[١] انظر: السيستانّي، محمّد باقر، اتجاه الدين في مناحي الحياة، صص٤٧٧-٤٨٢.

الإنسان وبخلقته وهواجسه النفسيّة، فتعامل مع كلّ هذه الأمور بما هو متوافق مع الفطرة التي فطر الله الناس عليها.

وهذا ما جعل المجتمع المسلم وفي فترة وجيزة ينهض نهضةً قويّةً وسريعةً هي مدعاة للتأمّل، فكيف لسكّان الصحراء أن يمتلكوا فائض القوّة هذا مع القدرة على مجاراة ومنافسة حضارات قديمة وعريقة آنذاك، وفي مديات زمنيّة غير طويلة نسبيًّا، إنّها قوّة النصّ، ومرتكزات اللسان القرآنيّ والنبويّ، والتكثيف الرهيب الذي حملته الآيات الإلهيّة، فبعثت في نفوس الناس والمجتمع القوة والعزيمة وفي عقولهم الحكمة والتدبّر. لقد خاطب النصّ القرآنيّ والنبويّ القلوب والعقول، فحيث كان العقل محتاجًا إلى ما يغذّيه أفاده وأعطاه، وحيث كان القلب مفتقرًا إلى ما يحييه نزل عليه كالغيث وملأه بماء الرحمة.

بناء على ما تقدم، لا خلاف في أنّ النصّ الدينيّ فعل فعله المهمّ في وقت نزوله وبعده أيضًا بمراحل عديدة، وهو إلى الآن قادر على تأدية الدور ذاته، فما دمنا نعتقد أنّ صاحب النصّ القرآنيّ هو الله عزّ وجلّ، خالق كلّ شيء، وما دمنا نعتقد أنّ صاحب النصّ النبويّ، والإماميّ؛ هو الذي لا ينطق عن الهوى، فهذا يعني أنّ ما في هذه النصوص يوافق الفطرة البشريّة. والفطرة البشريّة لا تتغيّر ولا تتبدّل مع تقادم الزمان ﴿**فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾(الروم، ٣٠).

ولكن يبقى علينا بذل الجهد للاستفادة منها لحاجاتنا ومشاكلنا. فهذا النصّ المقدّس كالنهر الجاري أو كالغيث الهاطل من السماء، ومع تطوّر حاجات المجتمع الإنسانيّ، علينا تطوير وتكثيف جهودنا للاستفادة من ماء الرحمة الإلهيّة هذا.

## ثالثًا: محوريّة النصّ في العلوم الإسلاميّة

### ١- المعرفة الدينيّة وأنواعها

تتأثّر المعارف الدينيّة التي نكتسبها بالكثير من العوامل الخارجة عن النصّ، كما تتأثّر بكمالاتنا الشخصيّة في مجال المعرفة، وبقدراتنا العقليّة، والمناهج التي نؤسّسها لأنفسنا، وتتفرع هذه المعرفة إلى:

أ- ما يمكن نيله بالعقل خاصّة، وهو كلّ معرفة تُطلب قبل الإقرار بالنصّ، فمثل الاعتقاد بالنبوّة لا بدّ أن يكون بالعقل أوّلًا، ليكون الإقرار بالنبيّ ممكنًا، ومثل الإقرار بالتوحيد، ليكون الالتزام بما يأتي من الله عزّ وجلّ ممكنًا، بعد أن يلغى احتمال أن يكون ثمّة ربّ آخر ننتظر إرشاداته مثلًا. وكلّ الآيات والنصوص الواردة في هذا الشأن، أي في كلّ معرفة يطلب معرفتها بالعقل، تكون قيمتها في أنّها ترشد العقل إلى السبل العقليّة في المعرفة لا أكثر، فمثل الآيات المنبّهة لوجود الله تعالى ووحدته، كالنظر في الكون وما فيه من حقائق، تدلّ على أنّ لها خالقًا واحدًا، هي إرشادات للعقل، بحيث لو تنبّه العقل لها لأقرّ بها من حيث هي، لا من حيث هي منطوق نصّ، إذ قيمة النصّ إمّا بالتعبّد، أو بمضمونه الذي يكون مضمونًا عقليًّا لا تعبديًّا. والتعبّد بالنصّ لا يكون إلّا بعد الإيمان بمصدره[١].

ب- وما يمكن نيله من خلال النصوص الدينيّة على اختلافها، وذلك بالاعتماد على أدوات استخلاص المعارف منها، وعلى رأس هذه الأدوات علم الأصول والدراية والرجال وغير ذلك...

ومن جهة ثانية، يمكن تقسيم المعارف الدينيّة أيضًا إلى ثلاثة أنواع رئيسة،

---

[١] انظر: وهبي، مالك مصطفى، عقيدتنا، المعرفة الدينيّة، ص٣١.

وهي: المعرفة العقائديّة، والمعرفة الشرعيّة الفقهيّة، والمعرفة الأخلاقيّة. ويمكن إدراج المعرفة الأخلاقيّة في إطار المعرفة الشرعيّة الفقهيّة، مثلما تندرج المفاهيم العامّة في هذا الإطار أيضًا؛ لأنّها تطال الجانب العمليّ في حياة الإنسان، فنكون حينئذ أمام إطارين من المعرفة، أحدهما يمكن تصنيفه ضمن الحكمة النظريّة، أي ما ينبغي أن يُعلم، والأخرى ضمن الحكمة العمليّة، أي ما ينبغي أن يُعمل. وليس ثمّة معرفة دينيّة خارجة عنهما، حتى إنّ البحث عن الحرّيّة والقيم والحقوق هي من مندرجات مباحث الفقه الإسلاميّ[١].

## ٢- محورية النصّ في إنتاج المعرفة الدينيّة

من الواضح جدًّا لكلّ مطّلع على حقل إنتاج العلوم الإسلاميّة أنّ النصّ الدينيّ المتمثّل بالقرآن والمرويّات الواردة إلينا من لسان الوحي هي حجر الأساس في إنتاج المعارف الدينيّة، وهي التي عليها تدور محاولات الفهم والتفسير، ولأجل نيل ما فيها طُوّرت بعض المناهج والأدوات على طول التاريخ الإسلاميّ.

وهذا لا يعني أنّ النصّ هو الوسيلة الوحيدة، ولكنّه قطب الرحى، وهو الذي يحتلّ المساحة الأهمّ، وهو الذي لا يمكن بأيّ شكل من الأشكال إهماله أو استبعاده أو تجاهله أو التقليل من شأنه.

وفي قبال النصّ لدينا وسائل أخرى، والنقاش حولها يدور مدار إمّا المساحة التي يمكن أن تشغلها في إنتاج المعرفة الدينيّة، وإمّا إمكانيّة أن تكون لعموم الناس أو لا. مثلًا: ما هي طبيعة المعارف التي يمكن للعقل أن يرفدنا بها؟ وهل هو قادر على التصدّي للكثير من التفاصيل التي منحنا النصّ إيّاها؟ وما هي مساحته في مجال التشريع أو العقائد أو الأخلاق؟

وعليه يدور النقاش حول العقل في موضوع المساحة التي يمكن أن يشغلها في

[١] انظر: وهبي، مالك مصطفى، عقيدتنا، المعرفة الدينيّة، ص٣١-٣٢.

مقابل النصّ وفي طبيعة علاقته بالنصّ أيضًا، هذا مع الإقرار بأنّه وسيلة أساسيّة لا يمكن الاستغناء عنها، لاسيّما وأنّ له ميزة، وهي قابليّته لمخاطبة عموم الناس.

مثال آخر وهو موضع نقاش أيضًا، ويتعلّق بوسيلة الكشف والشهود العرفانيّين في رفد معارفنا. وأوّل ما يمكن أن يقال حول هذه الوسيلة هي أنّها وسيلة خاصّة وشخصيّة إذا نظرنا إليها في بعدها العمليّ، وهي ليست طريقًا متوفرًا لعموم الناس حتى تصلح من هذه الحيثيّة كمنهج عامّ لتداول المعارف الدينيّة ونقلها.

### ٣- النصّ والمعرفة العقديّة والكونيّة

تُقدِّم النصوص الدينيّة الإسلاميّة منظومة متكاملة ومترابطة من المعرفة العقديّة، وهي مع تنوّعها وتشعّبها تدور حول محور أساسيّ وهو وجود الإله وصفاته وأفعاله، وبالرجوع إلى نصوص القرآن الكريم سنجد أنّها تعتبر أنّه لا يمكن الشكّ في أصل الوجود الإلهيّ لبداهته؛ ولهذا ورد: ﴿**قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾(إبراهيم، ١٠). ومع ذلك، قدّم القرآن في أكثر من موضع إشارات ومنبّهات على وجوده تعالى، لعلّها توقظ بعض الأذهان الراقدة.

ولأجل كون أصل الوجود الإلهيّ بديهيًّا، سنجد أغلب الآيات تحشد لبيان وحدانيّة الإله وبيان تفاصيل صفاته وأفعاله.

فحول التوحيد مثلًا سنجد الآية القرآنيّة التي تتضمّن دليلًا على وحدانيّته تعالى وهي: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾(الأنبياء، ٢٢).

وحول حكمته وأنّه عزّ وجلّ لا يلهو ولا يلعب: ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ**﴾(الأنبياء، ١٦-١٧).

وحول علمه تعالى: ﴿وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾(الأنعام، ٨٠).

وحول قدرته: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(آل عمران، ٨٩).

وحول حياته: ﴿اللهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ...﴾(البقرة، ٢٥٥).

وحول صفة الخلق: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾(الزمر، ٦٢).

وحول هدايته: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾(طه، ٥٠).

وحول ربوبيّته: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِن بَعْدِ إِذْنِهِ ذَٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾(يونس، ٣).

وما ذكرناه هو غيض من فيض الصفات والأفعال الإلهيّة التي ذكرت في القرآن وفي النصوص الروائيّة الواردة عن النبيّ الأكرم وأهل بيته عليهم السلام.

والجدير بالذكر أنّ من هذه الصفات والشؤون الإلهيّة تتفرّع باقي الأسس العقديّة من قبيل النبوّة والعدل والإمامة والمعاد، وسنجد العديد من الآيات والروايات التي تتناولها بوضوح وتفصيل، بل سنجد أنّ هذه النصوص تتعرّض لأبعاد مختلفة متّصلة بهذه الأسس العقديّة، مثلًا سنجد تفاصيل كثيرة عن الوحي المرتبط بالنبوّة، وسنجد تفاصيل كثيرة أيضًا عن أحداث يوم القيامة وعن الصراط وعن الجنّة والنار وأحوال المتّقين والفجّار فيما يتعلّق بالمعاد، وهكذا في باقي العناوين.

### ٤- النصّ والمعرفة الأخلاقيّة

ارتباط النصّ الدينيّ الإسلاميّ بالمعرفة الأخلاقيّة ارتباط قويّ ووثيق جدًّا، وتعتبر التزكية الأخلاقيّة للإنسان أحد أهم الأهداف التي حملتها هذه النصوص

وبيّنتها وحثّت عليها. فعلى سبيل المثال يعتبر القرآن الكريم أنّ التزكية والهداية إضافة إلى تعليم الحكمة هي التي تؤطّر فلسفة بعث الرسولﷺ ونزول الآيات عليه، يقول تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**﴾ (الجمعة، ٢). ومن الواضح أنّ النبيّﷺ كان يزكّي من خلال تقديم المعرفة الأخلاقيّة التي تضمّنتها النصوص القرآنيّة ومن خلال الحثّ على الأخذ بها وتطبيقها.

لقد ساهم النصّ الدينيّ الإسلاميّ على مر التاريخ في تثبيت منظومة أخلاقيّة تفصيليّة في ثقافة المجتمعات الإسلاميّة وفي ترسيخ الكثير من السلوكيّات الفاضلة، بحيث أصبحت هذه المجتمعات تتميّز بها عن غيرها إلى يومنا هذا.

ومن مميّزات هذه النصوص بلحاظ البعد الأخلاقيّ، وهذا ما تفتقر إليه العديد من البنى التشريعيّة حتى المعاصرة منها، ربط الإطار القانونيّ والتشريعيّ بالنظم الخلقيّة والقيم العالية. وبعبارة ثانية، مع حثّ النصّ على الالتزام بالإطار التشريعيّ، هو يدعو من جهة ثانية ويحثّ على الارتقاء أكثر واعتماد الجانب الأخلاقي؛ كونه أرقى في المعاملات بين الناس، وهو الذي يثبت حبائل المودّة ويذيب الأحقاد بينهم، فعلى سبيل المثال يقول تعالى حول مسألة الطلاق: ﴿**وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَن تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾(البقرة، ٢٣٧)[١].

ومن جهة أخرى، نجد أيضًا أنّ التشريعات في النصوص الدينيّة ترد بين ظهراني المفاهيم الأخلاقيّة، بحيث ينبّه على أنّها مستمدّة منها ومبنيّة عليها

[1] See: Rizvi, Muhammad, An Introduction To The Islamic Shari'ah, Ansariyian Publication, Edition 2, p: 4 – 5.

ومتعلّقة بها، فلا تقتصر هذه النصوص في أحكامها على بيان المضمون التشريعيّ، بل توجّه الناس إلى تفهّم أساسه، وهذا ينمّي الشعور الأخلاقيّ فيهم، كقوله تعالى في إبطال تغيير الانتساب بالتبنّي: ﴿**ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللهِ**﴾ (الأحزاب، ٥)، حيث يبتني التشريع هنا على قيمة عظيمة، وهي العدالة والقسط، وكذا نجد هذا الأمر في قول أمير المؤمنين‏عليه السلام: «**فرض الله الإيمان تطهيرًا من الشرك، والصلاة تنزيهًا عن الكبر، والزكاة تسبيبًا للرزق، والصيام ابتلاء لإخلاص الخلق، والحجّ تقوية للدين، والجهاد عزًّا للإسلام، والأمر بالمعروف مصلحة للعوام، والنهي عن المنكر ردعًا للسفهاء، وصلة الرحم منماة للعدد، والقصاص حقنًا للدماء، وإقامة الحدود إعظامًا للمحارم، وترك شرب الخمر تحصينًا للعقل، ومجانبة السرقة إيجابًا للعفّة، وترك الزنا تحصينًا للنسب، وترك اللواط تكثيرًا للنسل، والشهادات استظهارًا على المجاحدات، وترك الكذب تشريفًا للصدق، والسلام أمانًا من المخاوف، والأمانة نظامًا للأمّة، والطاعة تعظيمًا للإمامة**»[١]، حيث نجد في كلّ تشريع فلسفة أخلاقيّة وقيميّة اهتم النصّ الإسلاميّ في بيانها وإيضاحها بنحو جميل ورائع[٢].

### ٥- النصّ والمعرفة الفقهيّة القانونيّة

يعتبر القانون من الأركان الأساسيّة في حياة الإنسان؛ لأنه كائن اجتماعيّ معنيّ بالآخرين من بني جنسه وبسائر الأشياء من حوله، وبحال لم يوجد القانون الذي ينظم تصرّفاته، فقد يدفع ذلك الكثيرين إلى أن يتصرّفوا تصرّفًا غرائزيًّا نظير الحيوانات. فالقانون هو الضرورة الأساسيّة للحياة الإنسانيّة بما يضمنه من تحقيق السلوك السليم والحكيم للمجتمع البشريّ، ويضمن بذلك المصالح العامّة للإنسان[٣].

---

[١] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج١٩، ص٨٦.

[٢] انظر: السيستاني، محمّد باقر: حقيقة الدين، ص١٢٢.

[٣] انظر: السيستاني، محمّد باقر، اتجاه الدين في مناحي الحياة، م.س، ص٩٣.

ويعتبر النصّ الدينيّ بشكل عامّ أحد أهمّ المصادر التي استفادت منها البشريّة في تكريس حياة قانونيّة عبر التاريخ، ويعتبر النصّ الدينيّ الإسلاميّ الإطار الأكمل والأجمل في رفد المجتمعات بمعرفة قانونيّة مصدرها الدين ووحي السماء.

ومن المهمّ في سياق الحديث عن النصّ وما يوفّره لنا من معرفة فقهيّة قانونيّة أن نميّز بين معنيين اثنين هما: الشريعة، والفقه الاجتهاديّ، فالشريعة هي التعاليم التشريعيّة الصادرة من المشرّع الإسلاميّ حقيقة بغض النظر عن وصولها على وجهها إلى الناس أو لا، وهي إمّا أن تثبت لنا في ما جاء بنحو واضح لا التباس فيه، من دون الحاجة إلى إعمال جهد تخصّصيّ قابل للخطأ والصواب، كما في الأحكام الشرعيّة الواردة بدلالة واضحة وبيّنة في القرآن الكريم والسنّة المتواترة، ومن ذلك أصل وجوب الصلاة والحجّ والزكاة.

وأمّا الفقه الاجتهاديّ، فهو التشريعات التي يستنبطها الفقهاء بموجب الأدوات الاجتهاديّة المتوفّرة عندهم، والتي لا تؤدّي إلى ثبوتها بدرجة قاطعة، بل توجد في مقابلها آراء لها شواهدها، كما هو الحال في المسائل الخلافيّة، أو فرضيّات محتملة لا يمكن نفيها نفيًا قاطعًا، وهذا القسم لا تصحّ نسبته إلى الشرع بنحو جازم، وإنّما هو مما قامت عليه الحجّة حسب الأدوات المتوفّرة لدى الفقهاء، وربما كان بعضهم أفقه من بعض آخر في فهم الشريعة ومقاصدها وتشريعاتها[١].

ويجمع بين هذين القسمين الاستفادة من النصّ الدينيّ؛ وعليه مع كون النصّ الدينيّ يوفّر لنا معرفة فقهيّة قانونيّة، ولكنّه لا يوفّر لنا هذه المعرفة على نحو واحد.

### ٦- المعرفة التاريخيّة والسننيّة (قصص الأنبياء، سنن التاريخ ...)

لكون النصّ الدينيّ هو نصّ لهداية الإنسان وإرشاده إلى سبيل الحقّ والخير والصلاح، فقد اعتمد على أهمّ الطرق لتحقيق هذه الغاية، وهي بيان النماذج

[١]انظر: السيستاني، محمّد باقر، اتجاه الدين في مناحي الحياة، م.س، ص٤٧٧.

والشواهد والسنن التاريخيّة التي تتضمّن الحكمة والعبرة والاستنارة، وتبيّن للإنسان مخاطر سلوك بعض الطرق، أو نتائج إهماله لسنّة من السنن المؤثّرة على مصيره ومساره. فالقرآن الكريم مشحون بقصص بعض الأنبياءﻊ، وبعض سير الأنبياء مع أقوامهم تكرّرت في أكثر من موضع للتشديد على خطورة المسلك وللتشديد علينا لعدم انتهاج النهج والسلوك نفسه الذي انتهجه من سبقنا من أمم وأقوام.

من هنا يمكن القول إنّ البحث في سنن التاريخ مرتبط ارتباطًا عضويًّا شديدًا بنصوص كتاب الله بوصفها نصوص هداية؛ لأنّ الجانب العمليّ البشريّ والتطبيقيّ المتمثّل بإخراج الناس من الظلمات إلى النور يخضع لسنن التاريخ، فلا بدّ أن يكون لنصوص القرآن الكريم تصوّرات وعطاءات في هذا المجال، لتكوين إطار عام للنظرة القرآنيّة والإسلاميّة عن سنن التاريخ[١].

وبالتأمل مليًّا في هذه النصوص، سنجدها قد بيّنت هذه الحقائق التاريخيّة والسننيّة بأشكال مختلفة، وبأساليب متعدّدة، فقد بيّنت هذه الأمور على مستوى إعطاء المفاهيم بالنحو الكلّيّ، وبيّنتها في نصوص أخرى على مستوى عرض هذه القوانين وبيان مصاديقها ونماذجها وبعض الأمثلة عليها، وكيف تتحكّم في المسيرة التاريخيّة للإنسان، وبيّنت في سياق آخر على نحو تمتزج فيه النظريّة بتطبيقاتها امتزاج المفهوم بالمصداق، وفي آيات آخرى ورد الحثّ الأكيد على الاستفادة من الحوادث الماضية، وشحذ الهمم لإيجاد عمليّة استقراء للتاريخ، وعمليّة الاستقراء للحوادث كما هو معلوم هي عمليّة علميّة بطبيعتها، تريد أن تفتّش عن سنّة وقانون[٢].

ولا بأس بذكر نموذج من هذه النماذج النصّيّة، وهي قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ**﴾(الرعد، ١١)، فهذه الآية تتحدّث عن علاقة معيّنة بين القاعدة، التي هي المحتوى الداخليّ النفسيّ والروحيّ للإنسان،

[١] انظر: الصدر، السنن التاريخيّة في القرآن، ص٥٣.

[٢] انظر: م.ن، ص٥٤.

والبناء العلويّ الذي هو الوضع الاجتماعيّ. والبناء العلويّ لا يتغيّر إلّا وفقًا لتغيّر القاعدة، أي أنّ خارج الإنسان يصنعه داخل الإنسان، فإذا تغيّر ما بنفس القوم تغيّر ما عليه وضعهم، وعلاقاتهم، والروابط التي تربط بعضهم ببعض[١].

## رابعًا: أسس فهم النصّ الدينيّ

### ١- النصّ الدينيّ بين تعالي المصدر وبشريّة الفهم

في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾(الزخرف، ٣-٤)، يبرز لنا الشطر الأوّل منه أحد الأبعاد الأساسيّة التي يتحلّى بها القرآن، فمن المنظور اللغويّ نجد أنّه قد تشكّلَ من مجموعة من النصوص، ولبس لباس اللغة في مرحلة الإنزال، فصار مطابقًا لما يتداوله العرب من اللغة كما يعبّر العلّامة الطباطبائيّ في تفسيره. وهو إنما حُلّي بلباس اللفظ ليقع في معرض التعقّل، ولولا ذلك لما استطاع الناس فهم واقتناص ما فيه من أسرار وقيم وقوانين ورؤى كونيّة[٢].

ومن هذا المنطلق، ينبغي عدم الالتفات للمذاهب القائلة بعدم إمكانيّة نيل ما في نصوص القرآن من معارف وتشريعات؛ فممّا لا شكّ فيه أنّ النبيّ ﷺ لم يخترع لنفسه طريقة خاصّة لإفهام مقاصده، وأنّه كلّم قومه بما أَلِفوه من طرائق التفهيم والتكلّم، وأنّه أتى بالقرآن ليفهموا معانيه، وقد تكرّر في الآيات الكريمة ما يدلّ على ذلك، كقوله تعالى: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾(محمد، ٢٤)، وغيرها من الآيات الدالة على وجوب العمل بما في القرآن ولزوم الأخذ بما يفهم من ظواهره[٣].

ولأنّ القرآن كتاب هداية، فينبغي جعل الاهتداء والاسترشاد به هما الغاية

---

[١] انظر: الصدر، محمّد باقر، م.س، ص ٦١.

[٢] انظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١١، ص٧٥.

[٣] انظر: الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص٢٦٣.

من التعامل مع نصوصه، مع جعل الفهم مقدّمة لتحقيق تلك الغاية الشريفة والعظيمة[١]. وهذا ما يعطي فارقًا كبيرًا حين نقرأ نصوصه ونتدبّرها لنعرف ماذا يريد الله عزّ وجلّ منّا، وما هي رسالته إلينا، وكيف يريدنا أن نسلك ونتصرّف، وبأيّ أخلاق ينبغي علينا أن نتخلّق، وما هي الرؤية الكونيّة التي علينا الأخذ بها؟

ولكن تبقى إشكاليّة، وهي كيفيّة توجيه روايات البطون؟ فقد وردت روايات عديدة تذكر بأنّ للقرآن ظهرًا وبطنًا، منها على سبيل المثال لا الحصر ما عن الرسول الأكرمصلى الله عليه وآله: «... **وله ظهر وبطن فظاهره حكم وباطنه علم، ظاهره أنيق وباطنه عميق**»[٢]، وكذلك قول الإمام الباقرعليه السلام: «**ما يستطيع أحد أن يدّعي أنّه جمع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الأوصياء**»[٣]. وقد قام العديد من العلماء ببيان هذا الأمر من خلال طرح توجيهات مختلفة، منها أنّ ظاهر القرآن هو لفظه، وباطنه هو تأويله، وعليه لا تنافي بين هاتين المرتبتين[٤].

ومن هذه التوجيهات أيضًا ما احتمله المحقّق ضياء الدين العراقيّ من إمكان أن يكون المراد من البطون المصاديق العديدة لمعنى واحد كلّيّ تتفاوت في الظهور والخفاء، بحيث لا تصل إليها عقولنا ولا يعلمها إلّا النبيّصلى الله عليه وآله والوصيّ والأئمّة من ولدهعليهم السلام لكونهم هم المخاطبين به، فباعتبار خفاء تلك المصاديق وعدم علمنا بها عبّر عنها في الأخبار المرويّة عنهمعليهم السلام بالبطون[٥].

وبالعودة إلى النصّ القرآنيّ الذي صدّرنا به العنوان، وإذا نظرنا إلى الآية

[١] انظر: قيدارة، الأسعد بن علي، النصّ الدينيّ من الفهم إلى الاهتداء، ص٢٣٨.

[٢] الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، م.س، ج٢، كتاب فضل القرآن، ح٢، ص٥٦٣-٥٦٤.

[٣] البحرانّي، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج١، ص٣-٤.

[٤] انظر: وهبي، مالك، دور العقل في تشكيل المعرفة الدينيّة، م.س، ص٢٤٠.

[٥] انظر: العراقيّ، ضياء الدين، نهاية الأفكار، ص١١٧.

الثانية منه، وهي ذات بعد تكوينيّ، فهي تكشف عن أنّ القرآن متحقّق في مرتبة وجوديّة هي مرتبة أمّ الكتاب لدى الله عزّ وجلّ، كما تعبّر عن ذلك آية أخرى أيضًا في قوله تعالى: ﴿**بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ**﴾(البروج، ٢١-٢٢). ويذكر بعض المفسّرين بأنّ «أمّ الكتاب» هو ذلك المقام المصون من كلّ تغيير وتحريف، وهو الذي أُدرجت فيه كلّ حقائق العالم، وكلّ حوادث الماضي والمستقبل، وكلّ الكتب السماويّة، ولا يستطيع أيّ أحد أن يصل إليه ويعلم ما فيه، إلّا إذا أراد الله سبحانه أن يُعلم أحدًا بالمقدار الذي يريده عزّ وجلّ.

إنّ هذا الوصف في البعد الثاني للقرآن وصف عظيم، يبيّن لنا كيف أنّ منابع هذا الكتاب هو من علم الله اللامتناهي، وأنّ أصله وأساسه لديه تعالى. وسموّ القرآن وعلوّ مقامه نابع من أنّه فاق كلّ الكتب السماويّة ونسخها جميعًا، وهو في أرفع مراتب الإعجاز، وله هذا العلو كذلك لاحتوائه على حقائق لا تدركها أفكار البشر، وهي بعيدة عن مدى ما تستوعبه عقولهم، إضافة إلى الحقائق التي يفهمها الجميع من ظاهر الكتاب[١].

## ٢- النصّ والاجتهاد والارتباط بالواقع

في علاقة النصّ بالواقع ونحو ارتباطه به سنجد منهجين يقعان على طرفي نقيض في مقاربتهما لهذه العلاقة وطبيعتها، حيث نجد أحدها يذهب إلى إقصاء النصّ لصالح الواقع، بحيث يدعو إلى التعامل مع الواقع من خلال آلة العقل فقط، فلا يعود للنصّ أيّ مساحة إلّا ضمن إطار الجوهر الأخلاقيّ للدين، وهذا ما خلصت إليه بعض المناهج الحداثيّة والمدارس الفكريّة الداعية إلى جعل النصّ تابعًا وخادمًا للعقل، مع جعل هذا الأخير متسيّدًا ساحة الواقع الخارجيّ ومتزعّمًا حياة الإنسان بمختلف أبعادها، بينما نجد المذهب الثاني ذهب إلى إقصاء الواقع لصالح النصّ، معتبرًا أن بإمكاننا تحديد مسار حياتنا والقوانين التي نحتاج إليها

[١] انظر: الشيرازيّ، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ص٣٠٤.

من خلال النصّ فقط، من دون أن يكون للواقع أيّ دور ولو في إثارة الأسئلة والعمل على تنبيه العقول لاستنطاق النصوص التي بين أيدينا. هذا مع أنّ الواقع كان هو الحاضن لهذه النصوص حينما تشكّلت، وهو الساحة التي يتعرّض فيها الإنسان إلى البلاء والاختبار، وفي غمراتها يختار ويتّخذ القرار.

إنّ التعامل مع النصوص الدينيّة واختيار المنهج المناسب للاستفادة منها ولتفسيرها وللتفاعل معها، كلّ ذلك شكّل تحدّيًا للمسلمين، وما يزال إلى يومنا هذا. والسؤال التالي ما زال يتردّد بقوّة: ما هي الطريقة الأسلم وما هو المنهج المشروع في التعامل مع النصّ؟ هل دورنا هو أن ننطلق منه لنعود إليه، أم المطلوب هو الانطلاق منه نحو مساحات أخرى تفتح للإنسان آفاقًا جديدة خلال حياته؟ وفي معرفتنا به، هل نتعامل معه كحروف تشكّل كلمة، وكلمة تشكّل آية، وآيات تشكّل سورة، ومن ثمّ نركن إلى ما تعنيه تلك الكلمات والآيات والسور من معان حرفيّة، وهو ما أطلق عليه اسم التفسير التجزيئيّ؟ ثمّ بأيّ خلفيّة نقوم بهذا التفسير؟ على أساس اللغة واعتبارها ذات حجّيّة مطلقة في فهم النصّ، أم على أساس التنزيل والتاريخ، أم المعتقدات الكلاميّة، أم الإعجاز البلاغيّ، أم غيرها من الأمور؟[١].

ويتأكّد هذا الكلام في زماننا المعاصر، حيث المعركة الحضاريّة الأعنف في التاريخ مع القيم التي تدعو إلى القطيعة مع الوحي، وحيث تتعالى الأصوات حول عدم ملاءمة مضامين النصوص الدينيّة للواقع المعاش بتبدّلاته وتغيّراته وتحوّلاته، مع أنّ الصحيح أنّ الواقع ليس إلّا وعاء يضمّ قيم الوصال مع الوحي، لأنّ ما دعانا إليه الوحي من خلال النصوص الدينيّة منسجم مع الفطرة والخلقة الإنسانيّة، أمّا من يدعو إلى نبذ مضامين الوحي، فهو يكرّس قيم التثاقل إلى الأرض وقيم الاستهلاك وتحويل الإنسان والحياة إلى منتج وإلى سلعة[٢].

---

[١] انظر: جرادي، شفيق، م.س، ص٣٠-٣١.

[٢] م.ن، ص٣٢-٣٣.

وفي هذا السياق، من المفيد الإشارة إلى المنهج الذي مارسه السيّد محمّد باقر الصدر في التفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم. فقد اعتبر السيّد أنّ جهدنا التفسيريّ ينبغي أن لا يبدأ من النصّ، بل من واقع الحياة، مركّزين نظرنا على موضوع من موضوعات الحياة العقائديّة أو الاجتماعيّة أو الكونيّة، ومستوعبين ما أثارته تجارب الفكر الإنسانيّ حول ذلك الموضوع من مشاكل وما قدمه الفكر الإنسانيّ من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخيّ من أسئلة ومن نقاط فراغ، ثمّ نأخذ النصّ القرآنيّ، لا لنتّخذ من أنفسنا بالنسبة إلى النصّ دور المستمع والمسجّل فحسب، بل لنطرح بين يدي النصّ موضوعًا جاهزًا مشرّبًا بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشريّة، ونبدأ من النصّ القرآنيّ حوارًا على شكل سؤال وجواب، بحيث نسأل والقرآن يجيب. فهذه العمليّة هي حوار مع القرآن واستنطاق له، وليست مجرّد استجابة سلبيّة، بل استجابة فعّالة وهادفة للنصّ القرآنيّ في سبيل الكشف عن حقيقة من حقائق الحياة الكبرى[١].

ولا يفوتنا أن نشير إلى أنّ أيّ منهج مطروح في مجال التعامل مع النصّ بملاحظة الواقع الذي نعيشه يجب أن لا تتوقّف جهود تنقيحه والنظر فيه دائمًا لتعزيزه وتطويره إن أمكن. وعمليّة التطوير هذه ما هي إلّا عمليّة تتوخّى كيفيّة الوصول إلى أفضل استفادة من كتاب الله عزّ وجلّ الذي ورد حوله بأنّه: الكتاب الذي لا يشبع منه العلماء، ولا يخلق على كثرة الردّ، ولا تنقضي عجائبه[٢].

### ٣- النصّ ومسألة الثابت والمتغيّر

الإسلام هو آخر الأديان السماويّة، ونبيّه هو النبيّ الخاتم، وما جاء به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يعتبره المسلمون دين الله الكامل والخالد والكافي لجميع البشر. ومسألتا الخاتميّة، والخلود تعتبران من الضروريّات التي لا تحتاج إلى بحث واستدلال.

---

[١] انظر: الصدر، محمّد باقر، المدرسة القرآنيّة، ص١٦-١٧.

[٢] انظر: السيوطي، جلال الدين، الاتقان في علوم القرآن، ج٤، ص١٢٠.

ومن المرتكزات التي لازمت الضرورتين المذكورتين مسألة ثبات أحكام الدين، وعدم تغيّرها مع مرور الزمان أو مع اختلاف الأقوام والمجتمعات؛ حيث إنّ عدم الثبات يفضي إلى اعتبار هذا الدين الخاتم غير قادر على تأمين حاجات الإنسان في مختلف الأزمان والأحوال. فالقرآن الذي بين أيدينا هو القرآن الذي تلقّاه الرسولﷺ، والمرويّات هي نفسها التي تلقاها العلماء عن أسلافهم في سلاسل تنتهي إلى أئمّة الدين عليهم السلام . هذا عدا عن أنّ بعض النصوص الدينيّة يظهر منها خلود الدين في أحكامه وتشريعاته، منها قول الصادق عليه السلام: «**حلال محمّد حلال أبدًا إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبدًا إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره**»[١].

ولكن بملاحظة اختلاف حياة البشر الذين يعيشون في مناطق وبيئات مختلفة، مضافًا إلى اختلاف ثقافات المجتمعات من زمن إلى آخر، كلّ ذلك استدعى تنقيح مفهوم الثبات وإعادة النظر في إمكانيّة وجود مساحات للتغيّر حين التعامل مع النصوص الدينيّة[٢]. وقد أفضى المسار السابق إلى نتيجة مفادها أنّ الإطار التشريعيّ -من خلال النصوص التي بين أيدينا- يتضمّن جوانب ثابتة، كما يتضمّن مساحات مرنة ومتغيّرة، بحيث يمكن التحرّك ضمنها، ويمكن اعتبار مساحات التغيّر في هذا البعد هي التي تسم الدين بالمرونة الكافية للتعامل مع المتغيرات على مرّ الأزمان (والكلام هنا عن الدين الإسلاميّ).

إنّ النظريّات المطروحة في تفسير معنى التغيّر عديدة ومتشعّبة، قد يكون أشهرها ما طرحه السيّد محمّد باقر الصدر (قدس سره) في بعض مؤلّفاته بأنّ الشريعة الإسلاميّة تحتوي على منطقة فراغ، ومنطقة الفراغ هذه تسمح للفقيه

---

[١] الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، م.س، ج١، ص٥٨.

[٢] انظر: أكبريان، حسن علي، الثابت والمتغير في الأدلّة النصّيّة، دراسة في آليّات الاجتهاد الفقهيّ، صص٢٧-٢٩.

بملئها بحسب اجتهاده. وهذه المنطقة تُبرز العنصر المتحرّك في الشريعة لمواكبة شؤون الإنسان وعلاقته بالطبيعة والمجتمع[١].

إنّ مبحث الثابت والمتغيّر هو مبحث واسع الأرجاء، وله جوانب مختلفة يمكن النظر فيها، خصوصًا فيما يتعلّق بموارد الثبات والتغيّر. ومن الضروريّ استمرار بذل الجهود في هكذا أبحاث حتى تُنقّح أكثر وتتكامل؛ لكونها تتعامل مع أبعاد ملحّة يجب النظر فيها في زماننا المعاصر.

**٤- قواعد فهم النصّ الدينيّ (مباحث الألفاظ في أصول الفقه، حجّيّة الظهور، المراد الجدّيّ، قواعد التعارض)**

تعتبر مباحث الألفاظ من المباحث الرئيسة في علم أصول الفقه. وعليها يقع الاعتماد في التعامل مع نصوص الكتاب والسنّة من خلال القواعد التي يتمّ تنقيحها فيها؛ ولهذا يتمّ البحث في هذه المباحث عن مدلولات الألفاظ وظواهرها من جهة عامّة[٢]. أي يتمّ تشخيص ظهور الألفاظ من ناحية عامّة، إمّا من خلال أصل الوضع اللغويّ أو من خلال إطلاق الكلام، لتكون نتيجتها قواعد كلّيّة تنقّح صغريات أصالة الظهور التي تبحث في علم الأصول ضمن مباحث الحجج والأدلّة[٣].

أمّا مبحث حجّيّة الظهور، فهو يصنّف ضمن مباحث الحجج في علم أصول الفقه كما أسلفنا، حيث يتمّ بحث أدلّة حجّيّة ظهور نصوص الكتاب والسنّة، والأقوال المعارضة لذلك، ويستند الأصوليّون في إثبات الحجّيّة للظهور إلى كون ظواهر الكلام هي حجّة ويمكن التعويل عليها في مقام المطالبة بما قيل وأدلي به من المتكلّم؛ ولهذا يمكن القول إنّ المراد من حجّيّة ظواهر الكلام هو هذا الطريق العقلائيّ لكشف مراد المتكلّمين من ظواهر كلامهم. ولا يستثنى من هذا الأمر

[١] انظر: الصدر، محمّد باقر، اقتصادنا، ص٦٨١.

[٢] انظر: المظفّر، محمّد رضا، أصول الفقه، م.س، ص٧.

[٣] انظر: م.ن، ص٤١.

كلام الباري وأقوال النبيّ والأئمّة؛ لأنّه قد ألقي إلى هؤلاء الناس أنّ طريق فهم المرادات لديهم هو أمر مركوز عندهم، وقد أبرزت كتب الأصوليّين العديد من الأدلّة لإثبات هذا الاتجاه على رأسها بناء العقلاء على التعامل مع الكلام والخطاب بهذا النحو. وسيرة العقلاء من الأدلّة القويّة التي لا يمكن الشكّ فيها[١].

وفيما يتعلّق بالتعارض بين الأدلّة، فقد أسهبت كتب الأصول في التعرّض لهذا المبحث المهمّ، وهو مبحث لا غنى عنه لمن أراد التعامل مع النصوص وفق الأصول العلميّة، وهذا واضح لمن له اطلاع على طبيعة الأدلّة التي قد تتعارض دلاليًّا بالنظرة الأوّليّة، فيكذّب بعضها بعضًا؛ فهذا التعارض يحتاج إلى علاج وإلى أن نتعامل معه بدقّة وضمن موازين يمكن التعويل عليها.

والتعارض في الاصطلاح الأصوليّ هو أن يكذّب دليل نصّيّ دليلًا آخر مع توفّر تمام مقوّمات حجّيّتهما، والتكاذب إمّا أن يكون في جميع مدلولاتهما ونواحي الدلالة فيهما، وإمّا في بعض النواحي على وجه لا يصحّ فرض بقاء حجّيّة كلّ منهما مع فرض بقاء حجّيّة الآخر، ولا يصحّ العمل بهما معًا[٢]. وقد ذكروا لحصول التعارض شروطًا عديدة لا مجال لذكرها هنا، ومن أراد الاستزادة، فعليه مراجعة المطولات الأصوليّة.

أمّا المراد الجدّيّ أو ما يُعبّر عنه أيضًا في كتب الأصول بالدلالة التصديقيّة الثانية، فالمقصود به ظهور حال المتكلّم بأنّ ما أراد تفهيمه بكلامه مريد له جدًّا وواقعًا، أي أنّه أراد المعنى الذي دلّ عليه كلامه. وحينما يتحقّق المراد الجدّيّ، يتمّ التطابق بين الإرادة الجدّيّة للمتكلّم وبين الإرادة التفهيميّة الاستعماليّة، مما يعني أنّ المتكلّم قاصد الحكاية عن الواقع[٣].

---

[١] انظر: لاريجاني، صادق، المعرفة الدينيّة، في نقد نظريّة د. سروش، ص١٧٧.

[٢] انظر: المظفّر، محمّد رضا، م.س، ص ٢١١.

[٣] انظر: صنقور علي، محمّد، المعجم الأصوليّ، ص٥٨٧.

من الضروريّ جدًّا إمعان النظر في هذه المباحث وغيرها من المباحث الأصوليّة، ويجب علينا الوقوف على سنن الألسن في التواصل والتفاهم من خلال تنقيح هذه المباحث التي نمت وتطوّرت في بيئتنا، ومن خلال جهود مئات العلماء والمجتهدين والباحثين، ولكن على ميدان البحث الأصوليّ أيضًا أن يستجيب بفعاليّة للتحدّيات التي طرأت على التعامل مع النصّ الدينيّ، فهو المخوّل والجدير بهذه المهمّة، وهو إذ كُتب عليه أن يتحمّل غرم أعباء هكذا تحدّيات، من الحريّ به أن يستقبلها بفهم جدير واستيعاب نقديّ يليق بتاريخه وجلال حرّيّة الرأي فيه.

إنّ التحدّيات التي يواجهها علم الأصول اليوم هي تحدّيات قراءة النصوص وتلقّيها والاستجابة لها، فيما عرف اليوم بالتأويليّة ومدارس النقد الحديث؛ ذلك أنّ علم أصول الفقه في الحقب المتأخّرة من تاريخ المعرفة الدينيّة له غنم إعطاء الشرعيّة لكلّ تجديد مؤسّس في حقول المعرفة الدينيّة عامّة، فضلًا عن الفقه وأصول استنباطه، فكيف إذا جاءت إشكاليّة التأويل والنقد في الصميم، لتمسّ قواعد الاستنباط الفقهيّ والدرس العقائديّ، وعامّة حقول المعرفة الدينيّة![١].

## ٥- أسباب الاختلاف في فهم النصّ الدينيّ

نصوص الكتاب والسنّة الشريفة هي أقوال الباري تعالى والنبيّ وأئمّة الدين (صلوات الله عليهم أجمعين)، وهذا يعني إيلاء التعامل معها نحوًا من الخصوصيّة لمعرفة ماذا يريدون منّا، أو ما الذي أرادوا إيصاله لنا؛ كونهم مصادر الهداية السماويّة للإنسان والمجتمع البشريّ، وهذا يعني لزوم الالتزام بقوانين كلّيّة مرتبطة بفهم ألفاظ نصوصهم وخطاباتهم، وإلّا عمّ الهرج والمرج في التفسير والتوجيه. ومباحث الألفاظ في علم أصول الفقه قد وجهت عنايتها لهذا الجانب، وعملت عبر جهود مئات العلماء عبر التاريخ الإسلاميّ من أجل تحقيق هذا الهدف.

[١] انظر: أبو رغيف، عمّار، حجّيّة الظهور أساس الاجتهاد الفقهيّ، ص٥.

ولأجل حساسيّة التعامل مع نصوص الكتاب والسنّة كان الجهد المبذول في مباحث الأصول كبيرًا ودقيقًا، فهذا العلم كان هو الوسيلة العامّة التي يمكن من خلالها فهم مضامين الخطاب ومراداته. ومع كون هذا العلم قد عني كثيرًا بالجانب الفقهيّ، إلّا أنّ نتائجه يمكن تسخيرها لما هو أوسع من هذه الدائرة.

وهنا نأتي إلى طرح أحد أسباب الاختلاف في فهم النصّ الدينيّ، وهو مبنيّ على التأسيس الذي تقدمّ آنفًا. فعدم اتّباع منهجيّة سليمة ومنقّحة ومدقّق فيها ومناسبة للنصّ الدينيّ هو أكبر سبب لوقوع الانحراف في الفهم، وبالتالي حصول الاختلافات في تفسير النصّ الدينيّ[١].

من هنا، لا يمكن اتّباع أيّ منهجيّة في الفهم والتفسير، خصوصًا إذا كانت خلفيّات نشوئها وتكوّنها تعود إلى ظروف ثقافيّة وبيئيّة وتاريخيّة معيّنة هي التي اقتضت أن تكون على النحو الذي برزت فيه لنا.

من جهة ثانية، يبرز سبب آخر لحصول الاختلاف في الفهم له علاقة بظواهر الكتاب والسنّة. وبغض النظر عن مسألة حجّيّة الظواهر المبحوثة تفصيلًا في المطوّلات الأصوليّة، فما يهمّنا هنا هو الإشارة إلى إمكانيّة حصول الاختلاف في توجيه هذه الظواهر بسبب اختلاف الذوق اللغويّ والأدلّة والقرائن المطروحة لترجيح فهم على فهم آخر، وهذا الاختلاف لا إشكال فيه طالما أنّ منشأه هي القرائن والمرجّحات التي تخضع للمنهجيّة المقبولة علميًّا في التعامل مع النصوص، مع عدم إغفال شرطيّة أهليّة الباحث وتضلّعه في علوم اللغة وفي قواعد الاستنباط المنقّحة في مباحث الألفاظ.

سبب آخر له علاقة باللغة نفسها، حيث شاءت حكمة الخلق أن تكون اللغة الإنسانيّة بظهورها ودلالاتها حمّالة لوجوه، ولم تأت اللغة الإنسانيّة على غرار الرموز الرياضيّة التي لا تقبل إلّا وجهًا واحدًا حاسمًا. إنّ جوهر الظهور والفهم

---

[١] انظر: لاريجاني، صادق، م.س، ص١٧٣.

والدلالة اللغويّة من سنخ عالم الاحتمال، ولم تأت اللغة على غرار اليقينيّات التي لا تقبل إلّا وجهًا واحدًا، ودلالة نهائيّة محدّدة إلى يوم الدين[١].

يضاف إلى ما سبق أنّ الفاهمة الإنسانيّة ليست على غرار واحد عند أبناء البشر، بل تتفاوت الأفهام الإنسانيّة فيما بينها، وتختلف اختلافًا فاحشًا في فهم الدلالات والمفاهيم، تبعًا لاختلاف استعداداتها الوراثيّة، وظروفها البيئيّة. إنّ أبناء اللغة الواحدة، بل البيت الواحد يختلفون في مستوى فهم الخطاب وتلقّي الدلالة اللغويّة، وفقًا لاختلاف مستوياتهم المعرفيّة وتنوّع اهتماماتهم، خصوصًا فهم النصوص والدلالات التي تمتزج فيها المجاز والاستعارة والكناية بالحقيقة، وتختلط فيها الدلالات المطابقيّة بالدلالات الالتزاميّة.

ولهذا تعمل مناهج التعامل مع النصوص وعلى رأسها علم أصول الفقه على إقامة تواصل لغويّ على أساس دلالة مشتركة لألفاظ اللغة وسياقاتها، وعلى أساس فهم نوعيّ، لا على أساس الأفهام الشخصيّة، مما يخفّف قدر الإمكان من حصول الاختلاف في الفهم، وإن كان لا يزيله كلّيًّا[٢].

[١] انظر: أبو رغيف، عمّار، م.س، ص١١٢.

[٢] م.ن، ص١١٣.

## الخاتمة

لقد تبيّن مما تقدّم أهمّيّة النصّ الدينيّ ومركزيّته وحيويّته والدور المؤثّر الذي يقوم به في إنتاج المعارف الدينيّة وفي تشكيل البنى الثقافيّة للمجتمعات الإسلاميّة، وتبيّن أيضًا أنّ له مكانة مميّزة في الفضاء الفكريّ والاجتماعيّ الإسلاميّ إذا ما قيس بأيّ منظومة نصّيّة أخرى نسبة لفضائها الفكريّ والاجتماعيّ. فالنصّ الدينيّ الإسلاميّ يحوي مركز جذب قويّ وأساسيّ متّسم بالحفظ والعصمة، وهو القرآن الكريم، والقرآن إلى جانب كونه محفوظًا، يُعتبر أيضًا آية الله الخالدة التي سترافق الإنسان إلى قيام الساعة، وهذه الآية العظيمة هي رسالة الله عزّ وجلّ للبشر، وقراءة نصوصها هي قراءة لخطاب الهداية والإرشاد الإلهيّين.

وعبر قرون طويلة، رافق هذا القرآن مجاميع كبيرة من النصوص الروائيّة الصادرة من النبيّ وأهل بيته. هذه النصوص الروائيّة كانت بمثابة الشارح والموسّع للأسس والكلّيّات والخطوط العريضة التي جاء بها القرآن. ومع كون هذه المجاميع الروائيّة بجلّها ليست قطعيّة الصدور، إلّا أنّ هذا لم يمنع المسلمين من الاستفادة منها وتعظيمها بعدما أعملوا فيها أدوات الاستفادة من مداليلها، ومناهج التحقّق من أسانيدها ورواتها ومصادرها.

إنّ النصوص الدينيّة في الإسلام تشكّل ثروة عظيمة يجب المحافظة عليها وعدم التفريط بها. نعم، يجب أن لا تتوقّف الجهود المبذولة في تطوير آليّات ومناهج الاستفادة منها والتفاعل معها. ومن الضروريّ أن يتصدّى علم كعلم أصول الفقه، الذي يُعنى في العديد من محاوره بمسألة التعامل مع النصّ الدينيّ، لعمليّات التطوير هذه. فعلم الأصول في البيئة الإسلاميّة له باع طويل في ميدان النصّ، ومن خلاله يمكن أن لا تنزلق عمليّات التحديث والتنقيح إلى مواضع غير مناسبة أو إلى نتائج متناقضة مع روح وجوهر الدين الحقّ والهويّة الدينيّة لمجتمعاتنا الإسلاميّة.

## قائمة المصادر والمراجع

١ .القرآن الكريم

٢ .ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط١، بيروت، دار إحياء الكتب العربيّة، د.ت.

٣ .ابن منظور، محمّد بن مكرم بن علي، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ.

٤ .أبو رغيف، عمّار، حجّيّة الظهور أساس الاجتهاد الفقهيّ، لا.ط، النجف الأشرف، معهد الدراسات العقليّة، سلسلة العقل والمعرفة الدينيّة ١.

٥ .أبو زيد، نصر حامد، (النصّ، السلطة، الحقيقة)، ط١، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٥م.

٦ .أكبريان، حسن علي، الثابت والمتغيّر في الأدلّة النصّيّة، دراسة في آليّات الاجتهاد الفقهيّ، ترجمة زين العابدين شمس الدين، ط١، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ٢٠١٣م.

٧ .البحرانيّ، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، لا.ط، قم، تحقيق قسم الدراسات الإسلاميّة، مؤسّسة البعثة.

٨ .الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، ط٢، بيروت، مؤسّسة آل البيت  لإحياء التراث، ١٤١٤هـ.

٩ .الحيدريّ، علي نقي، أصول الاستنباط، ط٢، بغداد، مطبعة الرابطة، ١٩٥٩م.

١٠. الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ط٨، قم، منشورات أنوار الهدى، ١٩٨١م.

١١. الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزاق الحسينيّ، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق علي شيري، لا.ط، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٩٤م.

١٢. السيستاني، محمّد باقر، اتجاه الدين في مناحي الحياة، سلسلة منهج التثبّت من الدين ٢، ط٢، بغداد، ٢٠١٨م.

١٣. السيستاني، محمّد باقر، حقيقة الدين، سلسلة منهج التثبت في الدين/ ١، ط٢، بغداد، دار الكتب والوثائق، ١٤٣٨هـ.

١٤. السيوطيّ، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٧٤م.

١٥. الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ط١، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ٢٠١٣م.

١٦. الصدر، محمّد باقر، اقتصادنا، ط٢٠، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٧م.

١٧. الصدر، محمّد باقر، السنن التاريخيّة في القرآن، إعداد وصياغة الشيخ محمّد جعفر شمس

الدين، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ٢٠١١م.

١٨. الصدر، محمّد باقر، المدرسة القرآنيّة، ط٢، طهران، دار الكتاب الإسلاميّ، ٢٠١٣م.

١٩. الطباطبائيّ، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة.

٢٠. العراقيّ، ضياء الدين، نهاية الأفكار، ط٧، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤٣٨هـ.

٢١. العمري، مرزوق، إشكاليّة تاريخيّة النصّ الدينيّ في الخطاب الحداثيّ العربيّ المعاصر، ط١، الجزائر، منشورات ضفاف، ٢٠١٢م.

٢٢. الفضلي، عبد الهادي، الوسيط في قواعد فهم النصوص الشرعيّة، بيروت، مركز الغدير للدراسات، طبعة جديدة، ٢٠٠٨م.

٢٣. الكلينيّ، محمد بن يعقوب، الأصول من الكافي، ضبط وتصحيح محمّد جعفر شمس الدين، لا.ط، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٠م.

٢٤. المظفّر، محمّد رضا، أصول الفقه، ط١، قم، منشورات الفيروزآبادي، د.ت.

٢٥. جرادي، شفيق، الوحي ونقد النصّ الدينيّ، ط١، بيروت، دار المعارف الحكميّة، ٢٠١٨هـ.

٢٦. صنقور علي، محمّد، المعجم الأصوليّ، ط١، قم، مطبعة عترت، ١٤٢١هـ.

٢٧. عبد الرحمن، عبد الهادي، سلطة النصّ، ط١، بيروت، دار الانتشار العربيّ، ١٩٩٨م.

٢٨. عزّام، محمّد، النصّ الغائب، تجلّيات التناصّ في الشعر العربيّ، دمشق، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، ٢٠٠٢م.

٢٩. فضل، صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النصّ، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٦٤، ١٩٩٢م.

٣٠. قيدارة، الأسعد بن علي، النصّ الدينيّ من الفهم إلى الاهتداء، بحث منشور في كتاب اللاهوت المعاصر، ط١، العراق، العتبة العبّاسيّة المقدّسة، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة، ٢٠٢٠م.

٣١. لاريجاني، صادق، المعرفة الدينيّة، في نقد نظريّة د. سروش، ترجمة: الشيخ محمّد شقير، لا.ط، بيروت، دار الهادي.

٣٢. مفتاح، محمّد، المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعيّ، ط٢، الدار البيضاء، المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠١٠ م.

٣٣. وهبي، مالك مصطفى، عقيدتنا، المعرفة الدينيّة، ط١، بيروت، دار الولاء، ٢٠١٧ م.

٣٤. وهبي، مالك، دور العقل في تشكيل المعرفة الدينيّة، ط٢، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٨ م.

1- Rizvi, Muhammad, An Introduction To The Islamic Shari'ah, Qum, Ansariyian Publication, Edition 2.

# أسباب الاختلاف في فهم النصّ الدينيّ في منظومة العلوم الإسلاميّة

م.م. جاسم محمّد عبد علي[1]

## المقدّمة

الاختلاف سنّة إلهيّة فُطر الخلقُ عليها؛ ليصلوا إلى كمالهم الذي خُلقوا من أجله، وفي بعض الأحيان قد يزيغ الاختلاف عن مستوى الاعتدال؛ ليكون سببًا لتبدّد الجهود، ويؤدّي إلى ضعف الرأي، ويصدّ الإنسان عن مبتغاه؛ فيصل به إلى نكران الحقّ؛ فيرى خلاف الواقع. وأمّا في مجال فهم النصّ الدينيّ، يمثّل الباب الذي يمكن من خلاله الدخول إلى العلوم الدينيّة، والإفادة من معطياتها في الحياة على كلّ المستويات العلميّة والعمليّة، وقد وُجدت اختلافات كثيرة في مختلف الأصعدة، وبعد مراجعة ما كُتب في هذا المجال يمكننا أن نلحظ هذه الأسباب ونصنّفها، ونصل إلى معرفة الموقف العلميّ والعمليّ منها، وكذلك حلّ الإشكاليّة التي ربما تتولّد من هذه الاختلافات، وهي أن تُنسب الاختلافات إلى النصّ الدينيّ نفسه، قال الله تعالى: ﴿**أَ فَلاٰ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ولَوْ كٰانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ الله لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاٰفًا كَثِيرًا**﴾ (النساء، ٨٢)، ويمكن أن نجد علاقات بين النصوص المختلفة أو الاختلافات بشكل عام؛ فتخرج عن حيّز الاختلاف المذموم، وتكون سمة إيجابيّة

---

[١] مساعد مدرّس جامعيّ، العراق.

في التعاطي مع النصوص، وهي فتح باب الاجتهاد ضمن الضوابط، لاستيعاب المستجدّات الحياتيّة في مجال النظريّة والفكر، أو في مجال التطبيق والعمل، سائلين المولى أن يأخذ بأيدينا إلى الحقّ ويسدّدنا لمعرفة الصواب.

لذا توزّع البحث لمعالجة قضيّة الاختلاف في فهم النصوص الدينيّة على مقدّمة، ومدخل منهجيّ يتعرّض للمفاهيم الأساسية في البحث، وعلى ثلاثة مطالب جاءت كالآتي:

**المطلب الأوّل: طرق معرفة الاختلاف وأنواعه**

**المطلب الثاني: تصنيف أسباب الاختلاف**

**المطلب الثالث: آليّات التعامل مع الاختلاف**

## مدخل منهجي للتعريف بالمصطلحات الأساسيّة

قبل الولوج في صلب البحث، لا بدّ لنا من معرفة المفاهيم الأساسيّة التي يدور حولها البحث، وهي: الأسباب، الاختلاف، المنظومة الدينيّة.

### أوّلًا- تعريف أسباب الاختلاف

#### ١. تعريف الأسباب:

#### أ. السبب في اللغة

قال الخليل: «سبب الأمر الذي يوصل به، وكل فصل يوصل بشيء فهو سَبَبٌ. والسَّبَبُ: الطريق؛ لأنّك تصل به إلى ما تريد»[١]. وأكثر اللغويّين قد ذكروا هذا المعنى، واقتربوا كثيرًا مما أورده الخليل؛ **فالسبب**: في اللغة هو الوسيلة التي يتوصّل بها إلى الغاية.

#### ب. السبب في الاصطلاح

يقارب المعنى الاصطلاحيّ للسبب معناه اللغويّ؛ فقد عُرف (السبب) بأنّه: «ما يُتوصّل به إلى المقصود»[٢]، أو «ما يكون مؤثّرًا في وجود الشيء»، ومنه سُمي التّسبيب الذي: «هو الوصول إلى الشيء بسبب، يقال: تسبّب يتسبّب تسبيبًا»[٣]، وعرّفه آخرون بفارق بسيط، وهو أنّ السبب: «اسم لما يُتوسّل به إلى مطلوب»، وميّزوا بينه وبين العلّة، فقالوا: «السبب يرادفه العلّة، إلّا أنّ السبب: ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلّة: ما يحصل به؛ وأيضًا فإنّ المعلول ينشأ عن علّته بلا

---

[١] الفراهيديّ، الخليل بن أحمد (١٧٥هـ)، كتاب العين، ج٧، ص٢٠٤.

[٢] الجرجانّي، علي بن محمّد، التعريفات، ص٥١.

[٣] المعجم الشامل للمصطلحات العلميّة والدينيّة، ج١، ص٨٤.

واسطة بينهما ولا شرط، بينما السبب يُفضي إلى الشيء بواسطة أو بوسائط»[١].

**والسبب على نوعين**[٢]:

- السبب التامّ: هو الذي يُوجد المُسبَّب بوجوده فقط.

- السبب غير التامّ: هو الذي يتوقّف وجود المَسَبَّب عليه، لكن لا يوجد المَسَبَّب بوجوده فقط.

وأمّا السبب في الشرع: هو «ما يكون طريقًا للوصول إلى الحكم ولا يكون مؤثّرًا فيه»[٣]؛ وأمّا أسباب الشرائع: «هي الطرق التي تعرف بها الأحكام الشرعيّة وتثبت بها»[٤].

**استنتاج**: مما تقدّم من المعاني التي ذُكرت للسبب في اللغة والاصطلاح، يمكننا أن نُعرّف السبب بأنّه ما يُتوصّل به إلى الغاية المقصودة سواء أكان متعدّدًا أو منفردًا.

### 2. تعريف الاختلاف

#### أ. الاختلاف في اللغة

الاختلاف مأخوذ من (خَلْفُ، أو الخَلْفُ): وهو نَقيضُ قُدَّامَ، ومنه (الخِلْفَةُ)، بالكسرِ: الاسمُ من الاختلاف، أو مَصْدَرُ الاختلاف، أي: التَّرَدُّدِ. وأما المِخْلافُ: فهو الرجُلُ الكثيرُ الإِخْلافِ، ورجُلٌ (خالِفَةٌ): كثيرُ الخِلافِ، ومنه: مَخاليفُ

[١] الحفني، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص٤٠٥.

[٢] انظر: الجرجانّي، م.س، ص٥١.

[٣] الجرجانّي، م.س، ص٥١؛ أحمد نگرى، عبد النبيّ بن عبد الرسول: جامع العلوم في إصطلاحات الفنون، ج٢، ص١٦٢.

[٤] عثمان، محمود حامد، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليّين، ص٣٣.

اليمنِ[١]، وقال ابن منظور وقد ورد في الحديث: «سَوُّوا صُفوفَكم ولا تَخْتَلِفوا فتَخْتَلِفَ قلوبُكم»[٢]، أَي إذا تقدَّم بعضُهم على بعض في الصُّفوف تأَثَّرَت قُلوبهم ونشأَ بينهم الخُلْفُ. وفي الحديث: «لَتُسَوُّنَّ صُفوفَكم أَو لَيُخالِفَنَ اللهُ بين وُجُوهِكم»؛ يريد أَنَّ كلًّا منهم يَصْرِفُ وجهَه عن الآخر ويُوقَعُ بينهم التباغُض، فإِنَّ إِقْبالَ الوجْهِ على الوجهِ من أَثَرِ المَوَدَّة والأُلفةِ[٣]. وممّا تقدّم يمكننا القول إنّ الاختلاف في اللغة ضدّ الاتفاق، يُقال: اختلف الشيئان لم يتّفقا[٤].

## ب. الاختلاف في الاصطلاح

**الاختلاف اصطلاحًا:** هو أن يكون الطريق مختلفًا والمقصود واحدًا.

وأمّا الخلاف فهو أن يكون كلاهما مختلفًا، قال بعض العلماء: إنّ الاختلاف يستعمل في قول مبنيّ على دليل. والخلاف فيما لا دليل عليه، والاختلاف من آثار الرحمة، كما في الحديث المشهور، والمراد فيه الاجتهاد لا اختلاف الناس في الهمم بدليل (أمّتي). والخلاف من آثار البدعة؛ ولذا قيل: ولو حكم القاضي بالخلاف ورفع لغيره يجوز فسخه، بخلاف الاختلاف، فإنّ الخلاف هو ما وقع في محلّ لا يجوز فيه الاجتهاد، وهو ما كان مخالفًا للكتاب والسنّة والإجماع[٥]. وقال الراغب الأصفهاني: الِاختلاف والمُخَالَفَةُ: أن يأخذ كلّ واحد طريقًا غير طريق الآخر في حاله أو قوله، والخِلَافُ أعمّ من الضّدّ، لأنّ كلّ ضدّين مختلفان، وليس كلّ مختلفين ضدّين، ولّما كان الِاختلاف بين النّاس في القول قد يقتضي التّنازع، استعير ذلك للمنازعة والمجادلة، قال تعالى: ﴿**فَاخْتَلَفَ الْأَحْزابُ**﴾ (مريم، ٣٧)،

---

[١] الفيروز آبادي، محمّد بن يعقوب، القاموس المحيط، ج٣، ص١٨٣.

[٢] ابن الأثير الجزري، مبارك بن محمّد، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج٢، ص٦٧.

[٣] ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، ج٩، ص٨٣.

[٤] انظر: عثمان، محمود حامد، م.س، ص٢٧.

[٥] م.ن، ص٢٨.

﴿وَلا يَزالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود، ١١٨)، ﴿وَاختلاف أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوانِكُمْ﴾ (الروم، ٢٢)[١].

فالاختلاف هو التباين بين الأشياء نتيجةً لعدم وجود توافق بينها.

## ثانيًا- بيان المراد بـ(فهم النصّ الدينيّ)

الفهم: وهو تصوّر المعنى من لفظ المخاطب[٢]. والفهم العرفّي: ما يدركه العرف من العبارات والكلمات والكلام، ويعدّ هذا الفهم مقياسًا كنفس العرف في تحديد الكثير من الموضوعات. وجودة الفهم: ويعبّر هذا التركيب عن صحّة الانتقال من الملزومات إلى اللوازم[٣].

## ثالثًا- بيان منظومة العلوم الإسلاميّة

المراد **بمنظومة العلوم الإسلاميّة** مجموعة العلوم والمعارف التي يستقي منها المسلمون في الجوانب الفكريّة والعمليّة والقيميّة، وتعدّ مصدرًا من مصادرهم الأصليّة، وبها يمتازون عن غيرهم في البناء الحضاريّ.

## رابعًا- منهج البحث في هذه الدراسة

سنعمد في هذه الدراسة إلى استقراء أسباب الاختلاف في فهم النصوص الدينيّة: القرآن الكريم، السنّة المطهّرة، ونصنّفها بحسب منشأ الاختلاف، وننظر إلى إمكانيّة الجمع بينها لحلّ الاختلاف المحتمل، وبعد ذلك نستعرض بعض النصوص التي حاولت إيجاد الحلول والمعالجات للاختلاف الحاصل.

---

[١] الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ الْقُرْآن الكريم، ص٢٩٤.

[٢] هلال، هيثم، معجم مصطلح الأصول، ص٢٣٨.

[٣] م.ن، ص١١٠.

## المطلب الأوّل: طرق معرفة الاختلاف وأنواعه

### أوّلًا: تصنيف الاختلاف في النصوص الشرعيّة

#### ١. ذكر الاختلاف في الآيات القرآنيّة

جاء ذكر الاختلاف في آيات كثيرة، نقتصر على بعضها:

- قال تعالى: ﴿**كانَ النّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ ومُنْذِرِينَ وأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النّاسِ فِيما اخْتَلَفُوا فِيهِ وما اخْتَلَفَ فِيهِ إلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّناتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِما اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ واللهُ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾ (البقرة، ٢١٣).

- قال تعالى: ﴿**وَما أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ إِلاّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدىً وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ (النحل، ٦٤).

يرى ناصر مكارم الشيرازي أنّ الآية تبدأ ببيان مراحل الحياة البشريّة وكيفيّة ظهور الدّين لإصلاح المجتمع بواسطة الأنبياء، وذلك على مراحل[١]:

المرحلة الأولى: مرحلة حياة الإنسان الابتدائيّة؛ حيث لم يكن للإنسان قد ألّف الحياة الاجتماعيّة، ولم تبرز في حياته التناقضات والاختلافات، وكان يعبد الله تعالى استجابة لنداء الفطرة، ويؤدّي له فرائضه البسيطة، وهذه المرحلة يحتمل أن تكون في الفترة الفاصلة بين آدم ونوح عليهما السلام.

المرحلة الثانية: وفيها اتّخذت حياة الإنسان شكلًا اجتماعيًّا، ولا بدّ أن يحدث ذلك لأنّه مفطور على التكامل، وهذا لا يتحقّق إلّا في الحياة الاجتماعيّة.

المرحلة الثالثة: هي مرحلة التناقضات والاصطدامات الحتميّة بين أفراد

---

[١] الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج٢، ص٨٨.

المجتمع البشريّ بعد استحكام وظهور الحياة الاجتماعيّة، وهذه الاختلافات سواء أكانت من حيث الإيمان والعقيدة، أو من حيث العمل وتعيين حقوق الأفراد والجماعات تحتّم وجود قوانين لرعاية وحمل هذه الاختلافات، ومن هنا نشأت الحاجة الماسّة إلى تعاليم الأنبياء وهدايتهم[١].

**٢. ذكر الاختلاف في الروايات**

تُشير بعض الروايات إلى الاختلاف وفضيلة معرفته، ومنها:

- رُوي عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: مَنْ عَرَفَ اختلاف النَّاسِ فَلَيْسَ بِمُسْتَضْعَفٍ[٢].

- روي عن أمير المؤمنين عليه السلام رواية طويلة فيها تفصيل مهمّ لأسباب الاختلاف، ننقل موضع الشاهد منها:

عَنْ سُلَيْمِ بْنِ قَيْسٍ الْهِلَالِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام إِنِّي سَمِعْتُ مِنْ سَلْمَانَ وَالْمِقْدَادِ وَأَبِي ذَرٍّ شَيْئًا مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ وَأَحَادِيثَ عَنْ نَبِيِّ اللهِ صلى الله عليه وآله غَيْرَ مَا فِي أَيْدِي النَّاسِ، ثُمَّ سَمِعْتُ مِنْكَ تَصْدِيقَ مَا سَمِعْتُ مِنْهُمْ، وَرَأَيْتُ فِي أَيْدِي النَّاسِ أَشْيَاءَ كَثِيرَةً مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ ومِنَ الْأَحَادِيثِ عَنْ نَبِيِّ اللهِ صلى الله عليه وآله أَنْتُمْ تُخَالِفُونَهُمْ فِيهَا، وَتَزْعُمُونَ أَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ بَاطِلٌ، أَفَتَرَى النَّاسَ يَكْذِبُونَ عَلَى رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله مُتَعَمِّدِينَ وَيُفَسِّرُونَ الْقُرْآنَ بِآرَائِهِمْ. قَالَ: فَأَقْبَلَ عَلَيَّ فَقَالَ: قَدْ سَأَلْتَ فَافْهَمِ الْجَوَابَ: إِنَّ فِي أَيْدِي النَّاسِ حَقًّا وَبَاطِلًا، وَصِدْقًا وَكَذِبًا، وَنَاسِخًا وَمَنْسُوخًا، وَعَامًّا وَخَاصًّا، وَمُحْكَمًا وَمُتَشَابِهًا، وَحِفْظًا وَوَهَمًا، وَقَدْ كُذِبَ عَلَى رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله عَلَى عَهْدِهِ حَتَّى قَامَ خَطِيبًا فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ الْكَذَّابَةُ فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ، ثُمَّ كُذِبَ عَلَيْهِ مِنْ بَعْدِهِ، وَإِنَّمَا أَتَاكُمُ الْحَدِيثُ مِنْ أَرْبَعَةٍ لَيْسَ

[١] الشيرازي، ناصر مكارم، م.س، ج٢، ص٢٠.

[٢] البرقي، أحمد بن محمّد بن خالد، المحاسن، ج١، ص٢٧٧.

لَهُمْ خَامِسٌ رَجُلٍ مُنَافِقٍ يُظْهِرُ الْإِيمَانَ مُتَصَنِّعٍ بِالْإِسْلَام لَا يَتَأَثَّمُ وَلَا يَتَحَرَّجُ أَنْ يَكْذِبَ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ مُتَعَمِّدًا، فَلَوْ عَلِمَ النَّاسُ أَنَّهُ مُنَافِقٌ كَذَّابٌ لَمْ يَقْبَلُوا مِنْهُ وَلَمْ يُصَدِّقُوهُ، وَلَكِنَّهُمْ قَالُوا هَذَا قَدْ صَحِبَ رَسُولَ اللهِ ﷺ وَرَآهُ وَسَمِعَ مِنْهُ وَأَخَذُوا عَنْهُ، وَهُمْ لَا يَعْرِفُونَ حَالَهُ- وَقَدْ أَخْبَرَهُ اللهُ عَنِ الْمُنَافِقِينَ بِمَا أَخْبَرَهُ وَوَصَفَهُمْ بِمَا وَصَفَهُمْ، فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿**وَ إِذا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسامُهُمْ وإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ**﴾، ثُمَّ بَقُوا بَعْدَهُ، فَتَقَرَّبُوا إِلَى أَئِمَّةِ الضَّلَالَةِ وَالدُّعَاةِ إِلَى النَّارِ بِالزُّورِ وَالْكَذِبِ وَالْبُهْتَانِ، فَوَلَّوْهُمُ الْأَعْمَالَ، وَحَمَلُوهُمْ عَلَى رِقَابِ النَّاسِ، وَأَكَلُوا بِهِمُ الدُّنْيَا، وَإِنَّمَا النَّاسُ مَعَ الْمُلُوكِ وَالدُّنْيَا، إِلَّا مَنْ عَصَمَ اللهُ فَهَذَا أَحَدُ الْأَرْبَعَةِ، وَرَجُلٍ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ شَيْئًا لَمْ يَحْمِلْهُ عَلَى وَجْهِهِ، وَوَهِمَ فِيهِ وَلَمْ يَتَعَمَّدْ كَذِبًا، فَهُوَ فِي يَدِهِ يَقُولُ بِهِ وَيَعْمَلُ بِهِ وَيَرْوِيهِ، فَيَقُولُ أَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَلَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ أَنَّهُ وَهَمٌ لَمْ يَقْبَلُوهُ، وَلَوْ عَلِمَ هُوَ أَنَّهُ وَهَمٌ، لَرَفَضَهُ، وَرَجُلٍ ثَالِثٍ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ شَيْئًا أَمَرَ بِهِ ثُمَّ نَهَى عَنْهُ، وَهُوَ لَا يَعْلَمُ أَوْ سَمِعَهُ يَنْهَى عَنْ شَيْءٍ، ثُمَّ أَمَرَ بِهِ، وَهُوَ لَا يَعْلَمُ، فَحَفِظَ مَنْسُوخَهُ وَلَمْ يَحْفَظِ النَّاسِخَ، وَلَوْ عَلِمَ أَنَّهُ مَنْسُوخٌ لَرَفَضَهُ، وَلَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ إِذْ سَمِعُوهُ مِنْهُ أَنَّهُ مَنْسُوخٌ لَرَفَضُوهُ، وَآخَرَ رَابِعٍ لَمْ يَكْذِبْ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ مُبْغِضٍ لِلْكَذِبِ، خَوْفًا مِنَ اللهِ وَتَعْظِيمًا لِرَسُولِ اللهِ ﷺ لَمْ يَنْسَهُ، بَلْ حَفِظَ مَا سَمِعَ عَلَى وَجْهِهِ، فَجَاءَ بِهِ كَمَا سَمِعَ- لَمْ يَزِدْ فِيهِ وَلَمْ يَنْقُصْ مِنْهُ، وَعَلِمَ النَّاسِخَ مِنَ الْمَنْسُوخِ فَعَمِلَ بِالنَّاسِخِ وَرَفَضَ الْمَنْسُوخَ؛ فَإِنَّ أَمْرَ النَّبِيِّ ﷺ مِثْلُ الْقُرْآنِ نَاسِخٌ وَمَنْسُوخٌ، وَخَاصٌّ وَعَامٌّ، وَمُحْكَمٌ وَمُتَشَابِهٌ، قَدْ كَانَ يَكُونُ مِنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ الْكَلَامُ لَهُ وَجْهَانِ؛ كَلَامٌ عَامٌّ وَكَلَامٌ خَاصٌّ، مِثْلُ الْقُرْآنِ، وَقَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ- ﴿**ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾، فَيَشْتَبِهُ عَلَى مَنْ لَمْ يَعْرِفْ وَلَمْ يَدْرِ مَا عَنَى اللهُ بِهِ وَرَسُولُهُ ﷺ، وَلَيْسَ كُلُّ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ كَانَ يَسْأَلُهُ عَنِ الشَّيْءِ فَيَفْهَمُ، وَكَانَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْأَلُهُ وَلَا يَسْتَفْهِمُهُ، حَتَّى إِنْ كَانُوا لَيُحِبُّونَ أَنْ يَجِيءَ الْأَعْرَابِيُّ وَالطَّارِئُ، فَيَسْأَلَ رَسُولَ اللهِ ﷺ حَتَّى يَسْمَعُوا...)[١].

[١] الكلينيّ، محمّد بن يعقوب: الكافي، ج١، ص٦٢.

**ثانيًا: مصادر معرفة الاختلاف والموقف العمليّ**

يمكننا أن نتقصّى وجوه الاختلاف من خلال الخطوات الآتية:

١ - الاستقراء: بمراجعة الكتب التي تناولت فهم النصوص الدينيّة.

٢- جمع وتصنيف النصوص بحسب الجهات المشتركة.

٣- دراسة العلاقة بين النصوص، ومحاولة التوفيق بينها.

أمّا الموقف العمليّ من العلاقة بين النصوص:

١ - إرجاع النصوص إلى مفاهيم عقليّة بحسب الحكم والموضوع.

٢- تصنيف النصوص بحسب النسب الأربع بين المفاهيم.

٣- معرفة الاختلاف المستقرّ بين النصوص.

أمّا في مجال الاختلاف في الفتاوى، فننقل كلام الشهيد الثاني، حيث يقول: فإن سأل جماعة: فاختلفت فتاواهم، فقال قوم: لا يجب عليه البحث عن أورعهم وأعلمهم، وقال آخرون: يجب عليه ذلك، وهذا هو الحق عندنا، وهو مرويّ في مقبولة عمر بن حنظلة المشهور، وحينئذ فإذا اجتهد، فإن ترجّح أحدهما مطلقًا في ظنّه تعيّن العمل بقوله، وإن ترجّح أحدهما في الدين واستويا في العلم أو بالعكس، وجب الرجوع إلى أعلم الورعين، وأورع العالمين. وإن استويا مطلقًا -وقد قيل بعدم جواز وقوعه- تخيّر. والتفريع على ذلك واضح[١].

[١] الشهيد الثاني، زين الدين بن علي العامليّ، تمهيد القواعد، ص٣٢١.

## المطلب الثاني: تصنيف أسباب الاختلاف

يمكن النظر إلى أسباب الاخلاف في النصوص الدينيّة من جهات عديدة، وبهذا اللحاظ يمكن أن نصنّف الأسباب بتصنيفات عديدة، ومن هذه التصنيفات أن ننظر إلى العلاقة بين النصّ والسبب، فنصل إلى أنّ الأسباب بعضها ناشئ من داخل النصّ وبعضها من خارجه:

المطلب الأوّل: الأسباب الداخليّة (المتعلقة بالنصّ الدينيّ عمومًا)

إنّ الأسباب بعضها مشتركة بين النصّ القرآنيّ والنبويّ وبعضها مختصّة بأحدهما:

### أوّلًا: الأسباب المشتركة بين النصوص الدينيّة وغيرها

يُسبّب التعارض في النّصوص خللًا في الفهم، وهو عبارة عن الخلل الحاصل في فهم مراد المتكلّم. ويحصل من احتمالات خمسة، هي: الاشتراك، النقل، المجاز، الإضمار، التخصيص. فإذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل، كان اللفظ موضوعًا لمعنى واحد، وإذا انتفى احتمال المجاز والإضمار، أي: التقدير، كان المراد باللفظ ما وضع له، وإذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له، فلا يبقى حينئذ خلل في الفهم، فيفهم حينئذ المعنى المراد من الأدلّة السمعيّة. وهذا بالنسبة لغلبة الظنّ؛ لأنّها كافية في استنباط الحكم الشرعيّ، أي: أنّه إذا انتفت هذه الاحتمالات الخمسة لم يبقَ شيءٌ يخلّ بالظنّ، فيفهم الحكم الشرعيّ. وتوجد أشياء أخرى، منها: «انتفاء النسخ» و«التقديم والتأخير وتغيير الإعراب والتصريف» و«المعارض العقليّ». فإذا انتفت هذه العشرة يفيد الدليل السمعيّ اليقين في الجميع[١].

[١] هلال، هيثم، م.س، ص٩١.

## ثانيًا: أسباب الاختلاف الخاصّة بفهم النصّ القرآنيّ

ذكر بعض العلماء أسباب الاختلاف وحصرها في اثني عشر سببًا:

الأوّل: اختلاف القراءات القرآنيّة، والثانى: اختلاف وجوه الإعراب وإن اتّفقت القراءات، والثالث: اختلاف اللغويّين في معنى الكلمة، والرابع: اشتراك اللفظ بين معنيين فأكثر، والخامس: احتمال العموم والخصوص، والسادس: احتمال الإطلاق أو التقييد، والسابع: احتمال الحقيقة أو المجاز، والثامن: احتمال الإضمار أو الاستقلال، والتاسع: احتمال الكلمة زائدة، والعاشر: احتمال حمل الكلام على الترتيب وعلى التقديم والتأخير، والحادي عشر: احتمال أن يكون الحكم منسوخًا أو محكمًا، والثاني عشر: اختلاف الرواية في التفسير عن النبيﷺ وعن الصحابة والتابعين[١].

**ملاحظة:** هذا الحصر ليس حصرًا عقليًّا، وإنّما هو حصر استقرائيّ، فإنّ الباحث الماهر لو أمعن النظر لظفر بغيرها من الأسباب، حيث يمكن عرض أسباب أخرى، كاختلاف المناهج المستعملة في تفسير النصوص، فإنّ الدراسات الحديثة أثبتت أهمّيّة دراسة المناهج ودورها في فهم النصوص.

### ١. النوع الأوّل: أسباب الاختلاف اللفظيّة

وأمّا تفصيل الكلام في أسباب الاختلاف اللفظيّة، فيمكن إيرادها ضمن النقاط الآتية:

#### أ. الألفاظ المشكلة التي تُوهم الاختلاف والتناقض:

المراد من مشكل القرآن، هو ما يُوهم التعارض والاختلاف والتناقض بين بعض الآيات. والقرآن -وهو كلام الله تعالى- منزّه عن هذا النّوع، كما قال الله

---

[١] انظر: ابن الجزي، التسهيل، ج١، ص٩.

تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾(النساء، ٨٢)، إلّا أنّه يمكن للمبتدئ أن يتوهّم الاختلاف، والحقيقة أنّه ليس اختلافًا. ولإزالة ما وقع فيه من اشتباه في اللفظ؛ لا بدّ من معرفة اللفظ المشكل، والمعنى الذي خفي على القارئ، ولكلّ لفظ سببه ولكلّ لفظ معناه[١].

وقال السيوطيّ في أسباب الاختلاف ونفيها عن الكلام الإلهيّ، وبها يثبت إعجاز القرآن وكونه كلامًا إلهيًّا: «لا ينفكّ كلام آدميّ عن هذه الاختلافات؛ لأنّ منشأها اختلاف الأغراض والأحوال، والإنسان تختلف أحواله: فتساعده الفصاحة عند انبساط الطبع وفرحه، وتتعذّر عليه عند الانقباض، وكذلك تختلف أغراضه، فيميل إلى الشيء مرّة، ويميل عنه أخرى، فيوجب ذلك اختلافًا في كلامه بالضرورة، فلا يصادف إنسان يتكلّم في ثلاث وعشرين سنة -وهي مدّة نزول القرآن- فيتكلّم على غرض واحد ومنهاج واحد، ولقد كان النبيّ صلّى الله عليه آله وسلّم بشرًا تختلف أحواله، فلو كان هذا كلامه أو كلام غيره من البشر لوجدوا فيه اختلافا كثيرًا»[٢].

### ب. أسباب الاختلاف اللغويّة

بالنّظر إلى ما يُعرف به ضبط الكلمات، وأبنيتها، وهيئاتها، وأواخرها، ومدلولات الألفاظ على اختلاف أنواعها، والإحاطة بمعاني التراكيب والأساليب، ممّا يترتّب عليه اختلاف الفهم في معاني الآيات حالَ أنّه في كثير من مناحيه ليس اختلافًا متضادًا يكذّب بعضه بعضًا، ولكنّه اختلاف تنوّعي، ابتنى على الاختلاف في التوجيه، فقد تظهر وجوه تفسيريّة بتعدّد المدارك: النحويّة، أو الصرفيّة، أو البلاغيّة، وغيرها من مفردات القضايا اللغويّة عمومًا. وما كان المجال فيه رحبًا لاختلاف المفسّرين وتنوّع أفهامهم هو المباحث اللغويّة [٣].

---

[١] معبد، محمّد أحمد، نفحات من علوم القرآن، ص٦٨.

[٢] السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، ج٢، ص٢٥٥.

[٣] الحجّار، عدي، الأسس المنهجيّة في تفسير النصّ القرآنّي، ص١٦٠.

### ت. أسباب الاختلاف الناشئة من قراءة النصّ (القراءات القرآنيّة):

من أسباب اختلاف المفسّرين، هو الاختلاف في القراءات، ولا شكّ في أنّ اختلاف مصاحف الأمصار كان أهمّ عوامل نشوء الاختلاف في القراءة؛ لأنّ اختلاف قراءة الأمصار كان من قبل اختلاف القرّاء في اجتهاداتهم، فكانوا يقولون: قراءة مكّة، قراءة الشام، قراءة المدينة، قراءة الكوفة، قراءة البصرة، وهكذا[١].

وقد يرد عن الصحابة تفسيرات مختلفة في الآية الواحدة، فيظنّ غير المتمعّن جيّدًا أنّ هناك اختلافًا، وإنّما جاء كلّ تفسير على قراءة. ومن ذلك الاختلاف في القراءة، قوله تعالى: ﴿**أَوْ لاٰمَسْتُمُ النِّسٰاءَ**﴾ (النساء، ٤٣)، فمعناه: الجماع، أو اللمس؛ فمعنى «لامستم» الجماع على قراءة «لامستم»، واللمس على قراءة «لَمستم»، فاختلف المفسّرون لاختلافهم في القراءات[٢].

قال ابن الجزريّ: «افترق اختلاف القرّاء من اختلاف الفقهاء، فإنّ اختلاف القرّاء كلّه حقّ وصواب نزل من عند الله وهو كلامه لا شكّ فيه. واختلاف الفقهاء اختلاف اجتهاديّ»، وهذه الرؤية تجعل كلّ مذهب بالنسبة إلى الآخر صوابًا يحتمل الخطأ، وكلّ قراءة بالنسبة إلى الأخرى حقًّا وصوابًا في نفس الأمر؛ مما يؤدّي إلى الاختلاف[٣].

### ث. تعدّد الاستعمال اللغويّ للمفردة

اختلاف اللغويّين في معنى الكلمة يُعتبر من الأسباب التي تؤدّي بالمفسّرين للاختلاف، وفي القرآن الكريم أمثلة على ذلك، ومنها قوله تعالى: ﴿**وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدٰانٌ مُخَلَّدُونَ إِذٰا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَنْثُورًا**﴾ (الإنسان، ١٩)، فقال

---

[١] انظر: الحسني، نذير، دروس في علوم القرآن، ص٢٠١.

[٢] انظر: زغلول، محمّد حمد، التفسير بالرأي، ص١٦٠.

[٣] انظر: مركز الثقافة والمعارف القرآنيّة، علوم القرآن عند المفسرين، ج٢، ص٢٠.

بعض المفسّرين: إنّ معنى مخلّدون أي لا يهرمون أبدًا، وقيل: إنّ معنى مخلّدون أي أنّهم على سنّ واحدة ولا فرق بينهم في الأعمار، وأنّ أعمارهم لا تتغيّر، أي أنّهم ولدان دومًا لا تتغيّر صفاتهم[١]. فاختلاف اللغويّين في تحديد مفهوم بعض الألفاظ يؤدّي حتمًا إلى الاختلاف في فهمهم وتفسيرهم لآيات القرآن الكريم.

### ج. وجود اللفظ المشترك وأثره في الاختلاف

أمّا المشترك اللفظيّ، فإنّ وقوعه في اللّغة ولا سيّما لغة العرب من الواضحات التي لا ينبغي النزاع فيها، ولكن مع ذلك قد رفض وقوعه بعضهم، وأيّده آخرون[٢]. وهذا الخلاف[٣] في الاشتراك الواقع في الألفاظ، واحتمالها للتأويلات، يحمله كلّ فقيه على المعنى الذي يترجّح لديه؛ لأنّ النصّ قد يشتمل على لفظ مشترك يدلّ على أكثر من معنى.

ومن أهمّ أسباب اختلاف المفسّرين، أن يكون للفظ واحد معنيان أو أكثر، قال تعالى: ﴿**فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ**﴾ (القلم، ٢٠)، فكلمة الصريم لها أربعة معان: الأوّل: أصبحت كالليل؛ لأنّها اسودّت لِمَا أصابها، فالصريم في اللغة هو الليل. والمعنى الثاني: أنّها أصبحت كالنّهار؛ لأنّها ابيضّت كالحصيد، ويقال صريم الليل والنهار. والمعنى الثالث: الصريم: أي الرماد الأسود. والرابع: أصبحت كالمصرومة أي المقطوعة[٤].

---

[١] انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر،تفسير التحرير والتنوير ج٢٩، ص٣٩٧؛ القرطبي، محمد بن أحمد، تفسير القرطبي، ج١٩، ص١٤٣؛ الآلوسي، شهاب الدين،روح المعاني، ج٢٩، ص١٦١؛ الفخر الرازي، محمد، مفاتيح الغيب، ج٢٢، ص٣٠.

[٢] الحجار، عدي، م.س، ص١٦٨.

[٣] الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت٧٩٠هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، ج٤، ص٢١١.

[٤] زغلول، محمّد، م.س، ص١٦٢.

### ح. الاختلاف في تصريف الكلمة

المعروف أنّ الألفاظ قوالب للمعاني، وهذه الألفاظ لها خصوصيّاتها وارتباطاتها، وإذا طرأ عليها تغيّر في البنية الصياغيّة للكلمة الواحدة سيؤدّي إلى وقوع الاختلاف في فهم النصّ من حيث التغيّر في بنية الكلمة، ومن هذه التغيّرات البنيويّة للكلمة هو الاختلاف في تصريف الأسماء، فمن ذلك مثلًا:

- اختلافهم في تصريف كلمة «آل» في قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ نَجَّيْنٰاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ**﴾ (البقرة، ٤٩)، فهو اسم إمّا بمعنى (الأهل)[١]، وألفه بدل عن الهاء، وتصغيره أهيل، أو هو ليس بمعنى[٢].

- الاشتقاق أخذ كلمة من أخرى مع تناسب بينهما في المعنى وتغيير في اللفظ[٣]، قال تعالى: ﴿**إِذْ قٰالَتِ الْمَلاٰئِكَةُ يٰا مَرْيَمُ إِنَّ اللّٰهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ**﴾ (آل عمران، ٤٥)، وغيرها من الآيات التي وردت فيها كلمة «المسيح»، إذ اختلفوا في كونها مشتقّة من المسح أو بمعنى فعيل، أو بمعنى فاعل. أو مشتقّ من المساحة، وهي السياحة في الأرض، أو أنّه علم[٤].

- إنّ للصيغة دخلًا في تغيير دلالة مادّة الكلمة، إمّا لتكثير المعنى الأوّليّ للمادّة، أو المبالغة، أو الشدّة، أو التقليل، أو اللزوم، أو دلالة الصيغة بذاتها على معنى معيّن كدلالة صيغة فعل بضمّ العين على غريزة أو طبيعة أو ما أشبه ذلك[٥].

- الاختلاف في المفرد والمثنى والجمع القرآنيّ جرّاء هذه الظواهر وغيرها من

---

[١] الراغب الأصفهانّي، م.س، ص٣٠-٣١.

[٢] الحجّار، عدي، م.س، ص١٨٠.

[٣] م.ن، ص١٨٢.

[٤] م.ن، ص١٨٢.

[٥] الحجّار، عدي، م.س، ص١٨٤.

الأسباب[١]، مثل ما ورد في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾ (الملك، ٤)، «فإنّه وإن كان لفظه لفظ التثنية فهو جمع، والمعنى «كرّات»؛ لأنّ البصر لا يحسر إلّا بالجمع»[٢]-[٣].

– من الظواهر اللغويّة القرآنيّة مخالفة الخطاب للمخاطب لحكمةٍ ما في كلّ مورد بحسبه يمكن أن يتصوّر لهذه الحكمة وجوهًا تفسيريّة متعدّدة، يترتّب عليها تنوّع الفهم التفسيريّ عند المفسّرين، يحدوهم بهم اتّساع الاستعمالات اللغويّة من جانب، ويصدّهم قدسيّة كلام الله تعالى من جانب آخر، مما جعلهم يتفاوتون في فهم النصّ.

### خ. الترادف بين الألفاظ

الترادف من الظواهر اللغويّة التي كثر الكلام حول وقوعها وعدمه في اللغة العربيّة، وفي النصّ القرآنيّ، وهناك عدد من اللغويّين أثبتوه؛ لأنّ لغة العرب اتّسمت بسعة التعبير، وكثرة المفردات، وتنوّع الدلالات، فهي من أوسع اللغات ثروةً وأعلاها ذروة[٤]، قال تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة، ٢٢٨). وأصل القرء في اللغة يحتمل وجهين متضادّين: هما الحيض والطهر[٥]، فمعنى القرء في الآية مشترك بين الحيض والطّهر لإطلاقه عليهما[٦].

### د. أسباب الاختلاف المتعلّقة بالإعراب

اختلاف وجوه الإعراب من أسباب اختلاف المفسّرين في فهم النصّ، حتى في حال اتّفاق القراءات، ومثال ذلك في قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ

---

[١] الحجّار، عدي، م.س، ص ١٧٣.

[٢] انظر: الزركشّي، البرهان، ج٨، ص٣.

[٣] الحجّار، عدي، م.س، ص١٧٦.

[٤] م.ن، ص١٦٤.

[٥] انظر: الفراهيدي، م.س، ج٥، ص٢٠٥؛ ابن سلام، غريب الحديث، ج١، ص٢٨٠؛ ابن منظور، م.س، ج١، ص١٣٠.

[٦] الحجّار، عدي، م.س، ص١٧١.

**هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾** (البقرة، ٣٧)، فعلى رفع آدم ونصب (كلمات) يعني أنّه استقبلها[١].

وكذلك من أسباب الاختلاف بين المفسّرين، قد يكون مردّه إلى زيادة كلمة أو حرف[٢]، ومثال ذلك في قوله تعالى: ﴿**لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ**﴾ (القيامة، ١)، قال بعض المفسرين إنّ (لا) زائدة لمجرّد التوكيد وتقوية الكلام، وقيل: إنّها أصليّة نافية ومنفيّها ما حكي عنهم كثيرًا من إنكار البعث، كما يجوز أن يكون المنفيّ هو فعل القسم الذي دخلت عليه (لا)[٣].

**ذ. الاختلاف في تحديد الحقيقة والمجاز في المعاني**

الحقيقة والمجاز من أسباب اختلاف المفسّرين في فهم النصّ، ومثال ذلك في قوله تعالى: ﴿**وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وأَبْكَىٰ**﴾ (النجم، ٤٣) أي خلق في ابن آدم الضحك والبكاء المعروفين، فيكون ذلك من باب الحقيقة بالنسبة للإنسان، ويقال: أضحك الأرض بالنبات وأبكى السماء بالمطر، فيكون ذلك من قبيل المجاز، وقيل: إنّه عبارة عن الفرح والحزن؛ لأنّ الضّحك دليل السرور كما إنّ البكاء دليل على الحزن[٤].

**ر. الاختلاف في ترتيب عبارات النصّ والتقديم والتأخير**

ومن دواعي الخلاف بين المفسّرين[٥]، هو احتمال الكلام للتقديم والتأخير، قال تعالى مخاطبًا عيسى عليه السلام: ﴿**إِنِّي مُتَوَفِّيكَ ورَافِعُكَ إِلَيَّ**﴾ (آل عمران، ٥٥)، قيل: هو من المقدّم والمؤخّر، أي (رافعك إليّ ومتوفّيك)، وهذا أحد التأويلات التي اقتضاها مخالفة ظاهر النصّ، وذلك بسبب النصّ المصرّح به في قوله تعالى: ﴿**وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللهُ إِلَيْهِ**﴾ (النساء، الآية ١٥٧)، كما يدلّ على مخالفة ظاهر الآية من

---

[١] زغلول، محمّد حمد، م.س، ص١٦١.

[٢] العك، خالد عبد الرحمن: أصول التفسير وقواعده، صص٨٨-٨٩.

[٣] زغلول، محمّد حمد، م.س، ص١٦٣.

[٤] العك، خالد عبد الرحمن، م.س، ص٨٨.

[٥]) زغلول، محمّد حمد، م.س، ص١٦٠.

حيث التقديم والتأخير[١] حديث رسول اللهﷺ: «إنّ عيسى لم يمتّ وإنّه راجع إليكم يوم القيامة»[٢].

### ز. الاختلاف في عود الضمير في الجملة

احتمال الإضمار أو الاستقلال من أسباب اختلاف المفسرين أيضًا، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿**يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ**﴾ (البقرة، ٩). فقوله: يخادعون من الخدع، وهو الإخفاء والإيهام، وهو أن يوهم صاحبه خلاف ما يريد به من المكروه، والمخادعة على وزن مفاعلة، وهي تقضي المشاركة من الجانبين في الخداع، والله سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك؛ لأنّه لا يخدع، وأجيب عن ذلك أنّه من باب الإضمار، أي يخادعون رسول الله ﷺ[٣].

## النوع الثاني: أسباب الاختلاف الناتجة من العلاقات بين النصوص

**التناصّ والسياق** وأثره في إدراك المعنى: إنّ أيّ تغيير في المقام أو السياق الخارجيّ أو الداخليّ يترتّب عليه اختلاف بنية الخطاب في المستويات اللغويّة المختلفة، وتتنوّع التأثيرات داخل هذه المستويات بتنوّع تغيّرات المقام التي تتراوح ما بين تغيّر في الزمان أو المكان، أو المخاطَب أو المخاطِب، أو أحداث الواقع، أو الغرض، أو اختلاف جزء من السياق اللغويّ الداخليّ قبل الآية المعنيّة أو بعدها؛ مما يعزّز نظرتنا بأنّ النصّ القرآنيّ كلٌّ واحدٌ، وعلينا أن نتعامل معه كذلك[٤].

وقد رصد المفسّرون هذه المعادلة من خلال الموازنة بين نصّين يبدوان متشابهين، ولكنّهما يفترقان في بعض التّبدّلات والصيغ اللّغويّة، لاختلاف السياق المقاميّ بينهما في

[١] ) انظر: العك، خالد عبد الرحمن، م.س، ص٨٩.

[٢]) رواه الطبريّ عن الحسن، جامع البيان، ج٣، ص٢٨١.

[٣]) زغلول، محمّد حمد، م.س، ص١٦٥.

[٤] عموش، خلود: الخطاب القرآنّي، ص٢٩١.

الغالب، وهو ما يمكن أن يدخل فيها يسمّى بالتناصّ في علم النقد. ويهمّنا هنا التركيز على العامل الذي أدّى إلى هذا الاختلاف بين النصّين، وهو في الغالب اختلاف المقام بعناصره المختلفة. فمن أمثلة تغيّر الخطاب لتغيّر المخاطب قوله تعالى: ﴿يُذَبِّحُونَ﴾ (البقرة، ٤٩). بغير واو هنا على البدل من (يسومونكم) ومثله في الأعراف ﴿يُقَتِّلُونَ﴾ (الأعراف، ١٤١). وفي إبراهيم ﴿وَيُذَبِّحُونَ﴾ (إبراهيم، ٦)[١].

وفي هذا السياق يمكن رصد جملة من العلاقات بين النصوص:

### أ. علاقة العامّ والخاصّ:

احتمال العموم والخصوص، وذلك كقوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (النساء، ٥٤)، قيل: المراد بالناس سيّدنا محمّد ﷺ؛ حيث حسدوه أن أعطاه الله سبحانه وتعالى النبوّة، وهذا مجاز مرسل في كلمة الناس، حيث يراد بها محمّد ﷺ من باب إطلاق العامّ على الخاصّ، وقيل: المراد به من أرسل من الأنبياء، وقيل: المراد بالناس آل النبيّ ﷺ، فيكون على القول الأوّل خاصًّا وعلى القولين الآخرين عامًّا[٢].

### ب. علاقة المطلق والمقيّد:

احتمال الإطلاق والتقيّد، وذلك كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ (المائدة، ٨٩)، وحمل بعض الفقهاء على التتابع استنادًا إلى قراءة (فصيام ثلاثة أيّام متتابعات)، وهذه قراءة شاذّة لدى جمهور الفقهاء، وبعضهم جوّز التفريق وحمل الآية على الإطلاق[٣]، وما وسّعه الله بالإطلاق فالأفضل ألّا يضيق بالشاذّ[٤].

---

[١] عموش، خلود، الخطاب القرآن، م.س، ص٢٩١.

[٢] انظر: الزحيلي، وهبة، التفسير المنير، ج٥، ص١٠٨؛ الغرناطي، أبو حيّان، البحر المحيط، ج٣، ص٦٧٨؛ الزمخشريّ، الكشّاف، ج١، ص٥٢٢؛ الطبريّ، تفسير الطبريّ، ج٥، ص١٣٨.

[٣] العك، خالد عبد الرحمن، م.س، ص٨٧.

[٤] زغلول، محمّد حمد، م.س، ص١٦٣.

### ت. علاقة الناسخ والمنسوخ:

بعض الاختلاف بين العلماء حاصل في وقوع النسخ وعدم وقوعه، فقيل: لا ينسخ القرآن إلّا بقرآن؛ لقوله تعالى: ﴿**مٰا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهٰا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهٰا أَوْ مِثْلِهٰا**﴾ (البقرة، ١٠٦). قالوا: ولا يكون مثل القرآن وخيرًا منه إلّا قرآن. وقيل: بل يُنسخ القرآن بالسنّة؛ لأنّها من عند الله أيضًا، قال تعالى: ﴿**وَمٰا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوىٰ**﴾ (النجم، ٣).. والثالث إذا كانت السنّة بأمر الله من طريق الوحي نسخت، وإن كانت باجتهاد فلا[١].

وكذلك من أسباب اختلاف المفسّرين فيما إذا كانت الآية منسوخة أو لا، وذلك كقوله تعالى: ﴿**يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَّ حَقَّ تُقٰاتِهِ ولاٰ تَمُوتُنَّ إِلاّٰ وأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ**﴾ (آل عمران، ١٠٢)، فمنهم من قال بأنّها منسوخة، ومنهم من قال إنّها محكمة. فمن قال بالنسخ قال: إنّ المراد من (حقّ تقاته) ما يحقّ له سبحانه وتعالى ويليق بجلاله وعظمته، وذلك غير ممكن، والناسخ للآية السابقة هو قوله تعالى: ﴿**فَاتَّقُوا اللهَّ مَا اسْتَطَعْتُمْ**﴾ (التغابن، ١٦). وأخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير قال: لما نزلت ﴿**اِتَّقُوا اللهَّ حَقَّ تُقٰاتِهِ...**﴾ اشتدّ على القوم العمل، فقاموا حتى ورمت عراقيبهم وتقرّحت جباههم، فأنزل الله تخفيفًا على المسلمين ﴿**فَاتَّقُوا اللهَّ مَا اسْتَطَعْتُمْ...**﴾ فنسخت الآية الأولى[٢].

### ث. علاقة المحكم والمتشابه:

الاختلاف في تحديد المحكم من المتشابه في النّصوص من الأسباب التي تؤدّي إلى الاختلاف في فهم النصّ، فالإحكام هو الإتقان، يوصف به الكلام إذا كان ذا دلالة واضحة، بحيث لا يحتمل وجوهًا من المعاني. والإحكام في

---

[١] السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ج١، ص١٠٨.

[٢] زغلول، محمّد حمد، م.س، ص١٥٩.

الكلام إتقانه تعبيرًا وأداءً بالمقصود، وهذا كأكثر آيات التشريع والمواعظ والآداب.

وأمّا التشابه، فهو مأخوذ من تشابه الوجوه، أي تماثُلَ بعضها مع بعض، بحيث يَحتمل وجوهًا من المعاني. والمتشابه قد يتَّحد مع المبهم الَّذي يكشفه التفسير، في حين أنَّ المتشابه بحاجة إلى التأويل، كأكثر آيات الخلْق والتقدير والصفات والأفعال.

وأما في سبب وجود المتشابه في القرآن الكريم، فقد ذهب العلّامة الطباطبائي (قدّس سرّه) إلى أنَّه يعود إلى خضوع القرآن -في إلقاء معارفه العالية- لألفاظ وأساليب دارجة، هي لم تكن موضوعة سوى لمعانٍ محسوسة أو قريبة منها، ومن ثمَّ لم تكن تفي بتمام المقصود، فوقع التشابه فيها وخفيَ وجه المطلوب. نعم، إلاّ على أولئك الَّذين نفذَت بصيرتهم وكانوا على مستوىً رفيع، قال تعالى: ﴿**أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا**﴾ إلى قوله: ﴿**كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ**﴾(الرعد، ١٧). وهكذا القرآن تحتمله الأفهام على قدَر استعداداتها، وفيه من المتشابهات ما تزول بتعميق النظَر وإجادة التفكير، فيبقى القرآن كلّه محكَمًا مع الأبَد بسلام[١].

ويذكر الشيخ هادي معرفة عاملًا آخر كان ذا أثر في إيجاد التشابه في غالبيّة الآيات الكريمة؛ إذ لم تكن متشابهة من ذي قبل، وإنّما حدَث التشابه فيها على أثر ظهور مذاهب جدَليّة، بعد انقضاء القرن الأوّل الَّذي مضى بسلام، إذ كانت العرب أوَّل عهدها بنزول القرآن تستذوقه بمذاويقها البدائيّة الساذجة، حلوًا بديعًا سهلًا بليغًا، أمّا وبعدما احتبكت وشائج الجدَل بين أرباب المذاهب الكلاميّة منذ مطلع القرن الثاني، فقد راج التشبّث بظواهر آياتٍ تحريفًا

[١] انظر: الطباطبائيّ،م.س، ج٣، صص٥٨-٦٢.

بمواضع الكَلِم، ومن ثمَّ غمّها نوع من الإبهام والغموض الاصطناعيَّين، وأخذت كلّ طائفة تتشبّث بما يروقها من آيات؛ لغرض تأويلها إلى ما تَدعَم به مذهبَها.[١]

ولعلّ من أبرز الآيات التي وقع عليها الخلاف وتأسّست من خلالها عقائد فاسدة قوله تعالى: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إلى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾(القيامة، ٢٢-٢٣). فربّما لم تكن العرب تخطر ببِالها إرادة الرؤية بالعين، كما قال الزمخشري: سمعت مستجْدِية بمكَّة -بعدما أغلق الناس أبوابهم من حرّ الظهيرة- تقول: عُيَينَتي نوَيظِرة إلى الله وإليكم[٢]، ولم يختلِج ببِال أحد أنهّا تقصد النظر بالتحديق إلى الله سبحانه، وإنَّما كان قصدُها الانقطاع إليه وتوقّع فضْله ورحمته تعالى، وهكذا في الآية الكريمة نظرًا إلى موقعيّة الحصْر فيها، لكنَّ الأشاعرة وأذنابهم من مشبِّهة ومجسِّمة جمَدوا على ظاهر الآية البِدائيّ، وأصرّوا على أنّه النظر إليه تعالى بهاتَين العينَين اللتَين في الوجه[٣].

ومنها قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ**﴾(يونس، ٣)، ربَّما لم تَفْهم منه سوى استقلاله تعالى بملَكوت السماوات والأرض وتدبيره لشؤون هذا العالَم، نظير قول شاعرهم:

ثمّ استوى بشَرٌ على العراق    من غير سيفٍ ودم مِهراق

وقال آخر:

فلمّا علَونا واستوَينا عليهم    تركناهم صرعى لنِسرٍ وكاسرِ

لكنَّ الأشاعرة، ومن ورائهم سائر أهل التشبيه، أبَوا إلاّ تفسيره بالاستقرار على العرْش جلوسًا متربِّعًا فوق السماوات العُلى، وقد ينزل إلى السماء الدنيا؛ ليطَّلع

---

[١] معرفة، هادي: تلخيص التمهيد، ج١، ص٤٣٤.

[٢] الزمخشريّ، الكشّاف، ذيل الآية ٢٣ من سورة القيامة.

[٣] معرفة، هادي: م.س، ج١، ص٤٣٥.

على شؤون خلْقه فيغفر لهم ويجيب دعاءهم، إذ لا يمكنه ذلك وهو متربِّع على كرسيّه فوق السماوات[١].

وهكذا تقريبًا كلّ الآيات المتشابهة ساهمت في اختلاف فهم النصّ الدينيّ، ما لم يقع إرجاعها إلى الآيات المحكمات، وهذا الإرجاع بنفسه يقع فيه الاختلاف، كما أنّ الاختلاف لم يقتصر على تحديد الآيات المتشابهة، بل دار الخلاف أيضًا في أصل المسألة؛ حيث ذهب بعض إلى عدم وجود المتشابه مطلقًا في النصّ القرآني، وذهبت طائفة إلى أنّ النصّ القرآنيّ كلّه متشابه. وهذا أنتج خلافات كبيرة في فهم النصّ.

**ج. اختلاف زمن النزول للنصّ القرآنيّ:**

ذهب إلى هذا القول صاحب كتاب المباني في مقدّمته، قال: «والوجه الثالث من القراءات: هو ما اختلف باختلاف النزول بما كان يعرض رسول الله ﷺ القرآن على جبريل في كلّ شهر رمضان، وذلك بعد ما هاجر إلى المدينة، فكان أصحاب رسول الله ﷺ يتلقّفون منه حروف كلّ عرض، فمنهم من يقرأ على حرف، ومنهم من يقرأ على آخر، إلى أن لطف الله -عزّ وجلّ- بهم، فجمعهم على آخر العرض، أو على ما تأخّر من عرضين أو ثلاثة، حتى لم يقع في ذلك اختلاف إلّا في أحرف قليلة، وألفاظ متقاربة، والذي وقع من اختلاف حروف الهجاءات فيما أجمعوا عليه، فرّقها أصحاب رسول الله ﷺ على المصاحف حين انتسخوها لئلا تذهب[٢].

---

[١] معرفة، هادي، م.س، ج١، ص٤٣٦.

[٢] الفضلي، عبد الهادي،القراءات القرآنيّة، ص٩٣.

## النوع الثالث: الأسباب الخاصّة بالحديث

بداية، لا شكّ في أنّه لا تعارض بين الأدلّة الشرعيّة، سواء أكانت من الكتاب أم من السنّة، ولكنّ التعارض يأتي بين النصوص من حيث عدم العلم بالسبب والظروف التي ورد فيها النصّان المتعارضان، أو عدم العلم بما يراد من كلّ منهما على سبيل القطع، أو عدم العلم بزمن ورودهما وأيّهما أسبق من الآخر، أو غير ذلك ما يرتفع به التعارض والخلاف. فإذا ورد نصّان متعارضان في الظاهر، حاول الفقيه دفع هذا التعارض، فتختلف مناهج الفقهاء في دفعه، ويترتّب على ذلك اختلاف الأحكام الفقهيّة[١].

أمّا الاختلاف في النّصوص الحديثيّة، فقد كتبت حوله العديد من الكتب[٢]، وسنقتصر على أهمّ هذه الأسباب؛ لأنّها كثيرة، والمقام لا يسع لإيرادها بجملتها:

الأسباب الناتجة من الاختلاف في المباني السنديّة والمتنيّة:

**أ. اختلف العلماء في الاعتماد على جهة الصحّة في الحديث إلى مبنيّين:**

الأوّل: المبنى السنديّ، والذي يعتمد التركيز على وثاقة الراوي. ومن أتباع هذا المبنى هو السيّد الخوئي وبعض تلامذته.

الثاني: المبنى المتنيّ، والذي يعتمد التركيز على المتن والوثوق بمضمونه، ومن أتباع هذا المبنى أكثر المتقدّمين، ومن المعاصرين السيّد السيستاني[٣].

والاختلاف في المباني يعدّ من الأسباب التي تؤدّي إلى الاختلاف في فهم النصّ والنتائج التي يتحصّل عليها الفقيه عند تعامله مع النصّ الدينيّ.

---

[١] ساسي، سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقيّ، ج١، ص٤٨٢.

[٢] السيستاني، علي الحسينيّ، تعارض الأدلّة واختلاف الحديث، اللنكرودي، محمّد إحساني، أسباب اختلاف الحديث؛ حيدر المسجدي، دروس في اختلاف الحديث.

[٣] انظر: السبحاني، جعفر، كلّيّات في علم الرجال.

**ب. الاختلاف المقصود الناتج عن روايات التقية:**

وردت أخبار كثيرة في المدرسة الإماميّة على وجود التقيّة، وصدور الكثير من الاختلافات بسببها، ومن هذه الأخبار:

عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: قَالَ لِي يَا زِيَادُ مَا تَقُولُ لَوْ أَفْتَيْنَا رَجُلًا مِمَّنْ يَتَوَلَّانَا بِشَيْءٍ مِنَ التَّقِيَّةِ قَالَ قُلْتُ لَهُ أَنْتَ أَعْلَمُ جُعِلْتُ فِدَاكَ قَالَ إِنْ أَخَذَ بِهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وأَعْظَمُ أَجْرًا- وفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى إِنْ أَخَذَ بِهِ أُوجِرَ وإِنْ تَرَكَهُ واللهِ أَثِمَ[١].

**ت. الأسباب الناتجة عن مراعاة المستويات والقابليّات:**

من الأسباب التي أدّت إلى وجود الاختلاف، هو اختلاف المستويات لدى المكلّفين والمتأمّلين في النصّ، ما أدّى إلى أن يراعي الإمام هذا التفاوت بين المستويات، ويكلّم الناس على قدر ما يفهمون، وورد هذا في مضمون الكثير من الروايات، ومنها: عن أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قال: مَا كَلَّمَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله الْعِبَادَ بِكُنْهِ عَقْلِهِ قَطُّ، قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله: إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ[٢].

ومنها، ما رواه عَبْدِ اللهِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْإِمَامِ فَوَّضَ اللهُ إِلَيْهِ كَمَا فَوَّضَ إِلَى سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ، فَقَالَ: نَعَمْ، وذَلِكَ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَهُ عَنْ مَسْأَلَةٍ، فَأَجَابَهُ فِيهَا، وسَأَلَهُ آخَرُ عَنْ تِلْكَ الْمَسْأَلَة، فَأَجَابَهُ بِغَيْرِ جَوَابِ الْأَوَّلِ، ثُمَّ سَأَلَهُ آخَرُ، فَأَجَابَهُ بِغَيْرِ جَوَابِ الْأَوَّلَيْنِ، ثُمَّ قَالَ هذَا عَطاؤُنا فَامْنُنْ أَوْ أَعْطِ بِغَيْرِ حِسابٍ[٣].

---

[١] الكلينيّ، م.س، ج١، ص٦٥.

[٢] م.ن، ج١، ص٢٣.

[٣] م.ن، ج١، ص٤٣٨.

### ث. النسخ في الحديث:

فقد روي عن أَبِي عَبْدِ الله عليه السلام: «قُلْتُ لَهُ: مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَرْوُونَ عَنْ فُلَانٍ وفُلَانٍ عَنْ رَسُولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِهِ لَا يُتَّهَمُونَ بِالْكَذِبِ، فَيَجِيءُ مِنْكُمْ خِلَافُهُ؟ قَالَ: «إِنَّ الْحَدِيثَ يُنْسَخُ كَمَا يُنْسَخُ الْقُرْآنُ»[١]. قال المازندراني في شرحه للحديث: «فيجيء خلافه قال: إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»، فهؤلاء لما سمعوا المنسوخ دون الناسخ رووا ما سمعوه وعملوا به ولو علموا أنّه منسوخ لرفضوه[٢].

### ج. الإفادة من معنى قول النبيّ صلى الله عليه وآله: «اختلاف أمّتي رحمة»:

لقد ورد ذكر اختلاف الأمّة على لسان النبيّ صلى الله عليه وآله، وقد بيّن معناه الإمام الصادق عليه السلام:

«روي عَنْ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ الله عليه السلام إِنَّ قَوْمًا رَوَوْا أَنَّ رَسُولَ الله صلى الله عليه وآله قَالَ: إِنَّ اختلاف أُمَّتِي رَحْمَةٌ؛ فَقَالَ: صَدَقُوا، قُلْتُ: إِنْ كَانَ اختلافهُمْ رَحْمَةً فَاجْتِمَاعُهُمْ عَذَابٌ، قَالَ: لَيْسَ حَيْثُ ذَهَبْتَ وَذَهَبُوا إِنَّمَا أَرَادَ قَوْلَ الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿**فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ولِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾ (التوبة، ١٢٣) فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَنْفِرُوا إِلى رَسُولِ الله صلى الله عليه وآله وَيَخْتَلِفُوا إِلَيْهِ فَيَتَعَلَّمُوا ثُمَّ يَرْجِعُوا إِلى قَوْمِهِمْ فَيُعَلِّمُوهُمْ، إِنَّمَا أَرَادَ اختلافهُمْ مِنَ الْبُلْدَانِ، لَا اختلافًا فِي دِينِ الله؛ إِنَّمَا الدِّينُ وَاحِدٌ»[٣].

وهذا الحديث يُعدّ من مصاديق اختلاف الناس في فهم معنى الحديث، ولولا الرواية الواردة عن الإمام الصادق عليه السلام واستناده على الآية المباركة لما توصّلنا إلى المعنى الذي بيّنه.

---

[١] الكلينيّ، م.س، ج١، ص١٦٣.

[٢] المازندراني، محمّد صالح، شرح الكافي، ج٢، ص٣٩٥.

[٣] الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه (٣٨١ هـ)، معاني الأخبار، ص١٥٧.

### ح. دور الرواة في الاختلاف:

الاختلاف في الرواية من الأسباب التي أدّت إلى اختلاف الفهم، وهذا ما يؤكّده الحديث الوارد عن الإمام الصادقعليه السلام:

قَالَ الصَّادِقُعليه السلام: «الْقُرْآنُ وَاحِدٌ، نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ عَلَى وَاحِدٍ، وَإِنَّمَا الِاختلاف مِنْ جِهَةِ الرُّوَاةِ»[١].

قال الشيخ أبو جعفر الصدوق: اعتقادنا في الأخبار الصحيحة عن الأئمّة عليهم السلام أنّها موافقة لكتاب الله تبارك وتعالى، متّفقة المعاني غير مختلفة، لأنّها مأخوذة من طريق الوحي عن الله تعالى، ولو كانت من عند غير الله تعالى لكانت مختلفة. ولا يكون اختلاف ظواهر الأخبار إلّا لعلل مختلفة[٢].

وقال المفيد في بيان أسباب الاختلاف: وقد جاء عنهمعليهم السلام ألفاظ مختلفة في معانٍ مخصوصةٍ، فمنها ما تتلازم معانيه وإن اختلفت ألفاظه؛ لدخول الخصوص فيه والعموم والندب والإيجاب، ولكون بعضه على أسباب لا يتعدّاها الحكم إلى غيرها، والتعريض في بعضها بمجاز الكلام لموضع التقيّة والمداراة، وكلّ من ذلك مقترن بدليله غير خال من برهانه. والمنّة لله سبحانه[٣].

فالاختلاف قد يقع في الأخبار المنقولة، والاختلاف كما يراه بعض الباحثين أنّه اختلاف تضادّ لا اختلاف تنوّع، وهذا الكلام لا يحتاج إلى دليل؛ لأنّ الاختلاف متحقّق في الواقع، وله أمثلة كثيرة[٤]. فاختلاف الروايات عن النبيّصلى الله عليه وآله أو عن الصحابة أو التابعين[٥]، وهذا يعود لتعدّد معاني الآية التي وردت في تلك الروايات[٦].

---

[١] الكلينيّ، م.س، ج٢، ص٤٦١، باب النوادر ح ١٢.

[٢] الصدوق، اعتقادات الإماميّة، ص٨٦.

[٣] المفيد، تصحيح اعتقادات الإماميّة، ص١٤٧.

[٤]) البخاري، الجامع الصحيح، ح (٤٨٥٦) و(٤٨٥٧).

[٥] البغوي، حسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ج١، ص١١-١٢.

[٦] مركز الثقافة والمعارف القرآنيّة، م.س، ج٣، ص٣٦٧.

## ٤- النوع الرابع: الأسباب الخارجيّة المشتركة

### أ. الصنف الأوّل: الأسباب المتعلقة باختلاف المستويات

الاختلاف في المستويات يؤدّي إلى الاختلاف في فهم النصّ، وقد مرّ ذكرها فيما تقدّم.

### ب. الصنف الثاني: الأسباب المتعلّقة بالزمان والمكان

إنّ المفسّر هو ابن بيئته، وبالتالي فإنّ المكان والزمان الذين يتواجد فيهما من العوامل المحدّدة لوعيه وثقافته ومنطلقاته، وهذه تنعكس على طريقة فهمه للنصوص، وعلى آليّات استنطاق النصّ واستنباط المعارف الدينيّة.

### ت. الصنف الثالث: الأسباب المنهجيّة للمتعامل مع النصّ

تعدّد المناهج المستعملة في فهم النصّ من الأسباب الأساسيّة في الاختلاف؛ لأنّ المتعامل مع النصّ ومن خلال الطريق الذي رسمه لنفسه عند تعامله مع النصّ يحدّد النتائج ونوعيّتها، وهنا ينبغي لنا أن نبيّن مدى تأثير المنهج على اختلاف الفهم:

**المنهج**: في اللغة هو الطريق الواضح والبيّن، وفي **الاصطلاح**: هو الآليّة التي يستعملها المفسّر للكشف عن المعنى، أو الطريق التي يسلكها المفسّر للوصول إلى المعاني القرآنيّة؛ فكلّ ما صحّ، واعتبر، وأمكن استعماله كآلة للوصول إلى المعنى ولم يكن معارضًا للدين والحقائق القرآنيّة الواضحة؛ فلا إشكال في اعتباره، ولا مانع من الاعتماد عليه للكشف عن المعارف القرآنيّة. وهذه الاختلافات ستؤدي إلى الاختلاف في فهم معاني الآيات القرآنيّة.

وهذا الأمر واضح للمتأمّل والذي سيتناوله البحث بما يسمى بالمنهج التفسيريّ بكلا نوعيه؛ لأنّ المفسر مرّةً يسلك طريقًا خاصًّا فيسمّى منهجًا،

وأخرى يعتمد على أدوات خاصّة للوصول إلى المعاني، فيسمّى منهجًا أيضًا. ويوجد فرق كبير بين من يتناول منهجًا معيّنًا كالمنهج الاجتماعيّ في تفسيره، وبين من يتناول شؤونًا اجتماعيّة في تفسيره؛ لأنّه قد لا يكون منهجه اجتماعيًّا وإن كانت شؤونه اجتماعيّة، وهذا يؤدّي إلى اختلاف نتائج البحث التفسيريّ[١]. وإنَّ القول باختلاف المعطيات لا نُريد به وقوع التنافي والتناقض، فإنّ الآيات القرآنيّة الكريمة على اختلاف مضامينها وتشتّت مقاصدها وأغراضها ترجع إلى معنى واحد بسيط، وغرض فارد أصليّ لا تكثّر فيه ولا تشتّت، بحيث لا تروم آية من الآيات الكريمة مقصدًا من المقاصد ولا ترمي إلى هدف إلاّ والغرض الأصليّ هو الروح الساري في كيانه والحقيقة المطلوبة منه.

توجد أسباب خاصّة في العمليّة التفسيريّة تفرض على المفسّر استعمال منهج معيّن أو توحّد أو تعدّد المناهج المستعملة للكشف عن المعاني القرآنيّة.

أمّا استعمال منهج واحد فيعود إلى:

- إتقان المفسّر لمنهج معيّن أو تخصّصه فيه.
- صلاحيّة المنهج في دراسة الآيات القرآنيّة.
- الجهة التي يلحظها المفسّر من الآيات.

فيكون إطلاق اسم منهج واحد على تفسير معيّن، فإنّه الغالب عليه وليس المنهج المستعمل في الواقع هو منهج واحد، بل مناهج متعدّدة والغالب عليها منهج واحد[٢].

---

[١] انظر: مصطفوي، محمّد، أساسيّات المنهج والخطاب في درس الْقُرْآن وتفسيره، ص٤٠.

[٢] م.ن.

**وأما تعدّد المناهج المستعملة في الآية الواحدة فلأسباب، منها**[١]:

- للكشف عن الوجوه المتعدّدة للآية الواحدة التي يمكن انطباق أكثر من منهج عليها:
- تعدّد مراتب الآية.
- كثرة المعاني في اللفظة الواحدة من الآية [٢]
- كثرة الموضوعات التي تناولتها الآية.

ومن هنا، يمكننا أن نذكر بعض الدواعي لنشوء بعض المناهج:

**الأوّل**: القرآن نفسه في تنوّع موضوعاته ومضامينه يسهم في ذلك، فهو يحدّد الجهة التي تتحدّث عنها الآيات، فإن كانت الآية تتناول حكمًا شرعيًّا، فإنّ ذلك يستدعي الرجوع إلى الرواية المبيّنة، وإذا كانت الآية تتحدّث عن مسألة عقديّة برهانيّة فهي تستدعي اعتماد البرهان العقليّ...

**الثاني**: رسالة القرآن تحوي موضوعات مختلفة من خلال قضايا متنوّعة؛ فإمّا تكون (قضيّة عقديّة، حكم شرعيّ، واقعة تاريخيّة، موعظة دينيّة، أمثال تربويّة، قصص، وقائع، حوادث)[٣].

الثالث: **قابليّة المناهج المستعملة للتجدّد والتوسّع:**

ليس من الصحيح أن نلزم المفسّر بمنهج خاصّ أو عدد معيّن من المناهج، فإنّ بعض المفسّرين كان لهم منهج واحد، وبعضهم كانت لهم عدّة مناهج، قلّت أو كثرت، ولا يمكن حدّ المناهج بعدد معيّن؛ لأنّ الحصر استقرائيًّا وليس عقليًّا. إلّا ما أخرجه الدليل الشرعيّ أو العقليّ من المناهج، كالتفسير بالرأي، فلا يمكن قبوله.

---

[١] انظر: الرضائيّ، محمّد علي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيريّة للْقُرْآن، صص٢٢-٢٤.

[٢] انظر: مصطفوي، محمّد، المبادئ العامّة لدرس القرآن وتفسيره، ص١٠١.

[٣] م.ن، ص٥٦.

الرابع: **تراكم المعارف والعلوم البشريّة وتكاملها يقتضي التجدّد والتغيّر**: فمن الأمور المهمّة التي يجب على كلّ من تناول النصّ القرآنيّ بالبحث والدراسة أن لا يجزم بما وصل إليه من النتائج أو بما فهمه من النصّ؛ لأنّ العقل والنقل يمنعان من القول بنهائيّة المعطيات، وإن أُقيم الدليل عليه، وحتى لو تنوّعت وتعدّدت المعاني القرآنيّة المستقاة من النصّ القرآني؛ لأنّ إعجاز القرآن العالميّ الذي ينبغي أن يكون الكتاب العلميّ لكلّ الأزمنة والدهور، ويستوعب كلّ الأمكنة والمستويات، وهذا يمنع من التقييد والتضييق في الفهم. وأهل البيت عليهم السلام أكّدوا على عمق المعاني القرآنيّة، وعلى سعتها في الكثير من المواطن. قال أمير المؤمنين عليه السلام: (فَقَامَ الْمِقْدَادُ بْنُ الْأَسْوَدِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله: فَإِذَا الْتبَسَتْ عَلَيْكُمُ الْفِتَنُ كَقِطَعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ، فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ، فَإِنَّهُ شَافِعٌ مُشَفَّعٌ وَمَاحِلٌ مُصَدَّقٌ، وَمَنْ جَعَلَهُ أَمَامَهُ قَادَهُ إِلَى الْجَنَّةِ، وَمَنْ جَعَلَهُ خَلْفَهُ سَاقَهُ إِلَى النَّارِ، وَهُوَ الدَّلِيلُ يَدُلُّ عَلَى خَيْرِ سَبِيلٍ، وَهُوَ كِتَابٌ فِيهِ تَفْصِيلٌ وَبَيَانٌ وَتَحْصِيلٌ، وَهُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ؛ وَلَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، فَظَاهِرُهُ حُكْمٌ، وَبَاطِنُهُ عِلْمٌ، ظَاهِرُهُ أَنِيقٌ، وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ. لَهُ نُجُومٌ وَعَلَى نُجُومِهِ نُجُومٌ، لَا تُحْصَى عَجَائِبُهُ وَلَا تُبْلَى غَرَائِبُهُ، فِيهِ مَصَابِيحُ الْهُدَى وَمَنَارُ الْحِكْمَةِ، وَدَلِيلٌ عَلَى الْمَعْرِفَةِ لِمَنْ عَرَفَ الصِّفَةَ...)[١].

## ٥- النوع الخامس: الأسباب العلميّة المستعملة في فهم النصّ:

ينوّع المفسّرون العلوم التي يستخدمونها في فهم النصوص، وهذا التنوّع في العلوم أدّى إلى الاختلاف في التفاسير، ويعود ذلك لأمرين، هما:

**الأوّل**: اختلاف المصادر المعتمدة في فهمه للنصّ[٢]، فتارة يمكن إثبات المدّعى بالتجربة والبرهان وتارة بالنقل، وتارة بالعقل، وهكذا. فيمكن بطرق مختلفة

---

[١] ) الكلينيّ، م.س، ج٢، ص٥٩٩.

[٢] انظر: فيّاض، علي، نظريّات السّلطة في الفكر السّياسّي الشيعيّ المعاصر، ص١٩٧.

بشرط وحدة الموضوع، وقد تفرض العمليّة الاستدلاليّة منهجًا خاصًّا[١].

**الثاني**: اختلاف شخصيّة المفسّر وسعته المعرفيّة ومنظومته الفكريّة، فالمفسّر الأخباريّ نجده يأنس بالروايات دون غيرها، والمفسّر الفيلسوف يأنس بالبراهين العقليّة والقرائن العقليّة، والمفسّر الأخلاقيّ تجده باحثًا عن منابع الأخلاق في النصّ بنحو قد يكون غافلًا عن فهم الجهات الأخرى للنصّ، وكذا الفقيه والمتكلّم والعارف، وكلّما اتّسعت معرفة المفسّر أو تعدّدت المناهج كانت النواحي التي يطّلع عليها أكثر، وابتعاده عن التأثّر القبليّات أكثر[٢].

## ٦- النوع السادس: الأسباب المبنائيّة للمتعامل مع النصّ:

وهي اختلاف الفقهاء في الحكم على الحديث[٣] بالصحّة أو الضعف؛ لأنّهم يُجمعون على العمل بالحديث المتواتر والمشهور، ويخصّصون بها النصّ العامّ في الكتاب، ويقيّدون بها النصّ المطلق فيه، أمّا حديث الآحاد، فإنّهم يختلفون في الأخذ به، ومن هنا كان خلافهم في القضايا الفقهيّة المطروحة أمامهم[٤].

## ٧- النوع السابع: الأسباب الذاتيّة لنفسيّة المتعامل مع النصّ:

بالرجوع إلى الكتب التفسيريّة والنظر في الطرق المستعملة عند المفسّرين، نكتشف أنّ التفاسير قد اختلفت في الكثير من الآراء، والنتائج، ولو أمعنّا النّظر، لوجدنا أنّ الاختلاف في فهم النصّ القرآنيّ ناتج عن العديد من الأسباب، ومنها:

- اختلاف المعتقدات الخاصّة بالمفسّرين

---

[١] انظر: التميميّ، عمّار، قراءات في المناهج التفسيريّة عند السيّد الشهيد [محمّد محمّد صادق] الصدر في كتابه «منّة المنان»، ص٦٧.

[٢] انظر: فيّاض، علي،م.س، ص٢٠٠- ٢٠١.

[٣] سالم الحاج، ساسي، م.س، ج١، ص٤٨٢.

[٤] م.ن، ج١، ص٤٨٢.

- اختلاف الأغراض التفسيريّة للمفسّر
- اختلاف البيئة المعرفيّة والعلمية للمفسّر [١]
- اختلاف الطريقة في عرض الآراء التفسيريّة
- اختلاف الأزمنة والعصور [٢]
- اختلاف القدرات الذاتيّة للمفسّر [٣]
- اختلاف التخصّصات عند المفسّرين
- اختلاف الأدوات المعتمدة عند المفسّر[٤].

فالمفسّر الذي يميل إلى الكلام يتّجه في تفسيره إلى بيان العقائد، فنجد أنّ المفسّر الأشعريّ يكون تفسيره مبيّنًا لعقيدة الأشاعرة، والمفسّر المعتزليّ يكون تفسيره معتزليًّا، وكذلك في الجانب الفقهي، فالمفسّر الفقيه يتّجه إلى بيان المسائل الفقهيّة بحسب المباني التي يؤمن بها[٥]. «فحين نرى تعدّد الأقوال عند المفسّرين حول الآيات القرآنيّة، فإنّما يعني ذلك كثرة توارد تلك المعاني على أذهان أولئك المفسّرين، كلٌّ حسب طاقته الفكريّة ومدى إدراكه العقليّ لتلك المعاني المتعدّدة للآية الواحدة... ثم إنّ كثيرًا من اختلاف المفسّرين في تفاسيرهم للقرآن الكريم ما يعود لاختلاف ثقافاتهم...[٦]»، والمفسّر الذي يكتفي بالروايات يكون تفسيره

[١] انظر: مصطفوي، محمّد، م.س، ص٩٣.

[٢] انظر: الرضائيّ، محمّد علي،م.س، ص٢٤؛ الفتلاوي، محمّد كاظم حسين: مناهج المُفسِّرين (دراسة في النظريّة والتطبيق)، ص٣٨.

[٣] انظر: الجنابي، سروان عبد الزهرة، فكر أئمّة أهل البيتعليهم السلام في حلّ الإشكالات التفسيريّة للنصّ القرآنيّ، ص٨١.

[٤] انظر: الرضائي، محمّد علي، م.س، ص٣٢.

[٥] انظر: بابائي، علي أكبر، مدارس التفسير الإسلاميّ، ج١، ص٣٢.

[٦] مركز الثقافة والمعارف القرآنيّة، م.س، ج٣، ص٣٦٦.

روائيًّا، والمفسّر الذي يضيف إلى تفسيره جهدًا عقليًّا يكون تفسيره اجتهاديًّا، وإذا جاء التفسير أدبيًّا أي أنّه اهتم بالقضايا الأدبيّة، وعدّ التفسير أدبيًّا [١].

ومن الآيات التي يمكن أن تكون مصداقًا واضحًا لاختلاف مستوى الفهم والتفسير من قبل العلماء في استكشاف أبعاد وأعماق مختلفة لها، دون أن تتناقض وتختلف هذه الأبعاد فيما بينها، قوله تعالى: **﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رابِيًا ومِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الْحَقَّ والْباطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفاءً وأَمَّا ما يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثالَ﴾** (الرّعد، ١٧).

## ٨- النوع الثامن: الأسباب المتعلّقة بالمحيط الثقافيّ والأيديولوجيّات:

من الطبيعيّ أن تتنوّع العناصر الثقافية والإيديولوجيّة في المحيطات والبيئات التي ينتمي إليها المفسّرون، ومن الطبيعيّ أن تؤثّر تلك المرتكزات المتنوّعة والمتعدّدة على توجّهات القراءة وترجيحاتها، خاصّة في الموارد التي يحتمل النصّ أكثر من وجه، حيث تؤثر ثقافة المفسّر ومحمولاته الفكريّة والأيديولوجيّة في الدلالات التي يرجّحها، وليس في الأمر مشكلة إذا أحسنّا فهم هذا التنوع وتفسيره، وإدارة هذا الاختلاف، بل هذا الاختلاف قد يثمر فوائد جمّة تنفع الناس، خاصّة في المعيشة وأسبابها: «إنّما يفيد تعارفًا وتفاهمًا بين الشعوب، فتتعرّف كلّ أمّة ما اكتسبته أمّة أخرى من علوم ومعارف وفنون، وآداب وأخلاق وسلوك، فيختاروا أحسنها وأنسبها بالحالة التي هم عليها. **﴿ فَبَشِّرْ عِبادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾** فلا فضل لأمّة على أختها ولا شعب على آخر، إلاّ بمقدار تعهّداتها في الحياة، ورعايتها للكرامة الإنسانيّة العليا. لا شرف إلّا بالتقوى، وهو التعهّد بمبادئ الإنسانيّة الكريمة،

---

[١] انظر: بابائي، علي أكبر، م.س، ج١، ص ٣٢.

شرط أن لا يفخر المتفضّل على غيره، وإنّما يترحّم عليه لينتشله ويأخذ بيده صعّدًا على مدارج الكمال[١].

## ٩- النوع التاسع: الاختلاف الناشئ من التأويل

قد ثبت بالإجماع والنصّ اشتمال آي الذكر الحكيم على محكمات ومتشابهات، قال ربّنا سبحانه: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وابْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ**﴾ (آل عمران، ٣-٥)، فأشارت هذه إلى العلّة التي أثارت في البشر اختلاف الآراء وكلّ منهم يستند إلى آية أو لفظة في كتاب الله مما تشابه أمرها وتغامض سرّها، فمن أهم المناحي الدينيّة والعلوم القرآنيّة معرفة متشابه القرآن، وعلاج المجمل منه بالتفصيل والتوضيح؛ ليتبيّن الرشد من الغيّ والهدى من الضلالة ﴿**لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ**﴾ أجل- إنّما المحكم من الآيات الذي عدّ ضدّ المتشابه هو اللفظ الذي لا يختلف العرفاء في فهم معناه، ولا يتردّد في المراد منه خبراء اللسان من علماء المعاني والبيان، كآية (الحمد لله ربّ العالمين)[٢].

## ١٠- النوع العاشر: الاختلاف في الترجمة

يقع - بطبيعة الحال - اختلاف بين التراجم؛ لاختلاف السلائق، بل العقائد التي يذهب إليها كلّ مذهب من المذاهب، وكذا اختلاف المواهب والاستعدادات في فهم معاني القرآن وترجمتها وفق الأفهام والآراء المتضاربة؛ ولهذا الاختلاف في تراجم القرآن آثار سيّئة؛ إذ يستتبعها اختلاف الاستفادة واستنباط الأحكام والآداب الشرعيّة، وكلّ قوم من الأقوام إنّما يرتئي حسب ما فهم من الترجمة التي أتيحت له، وربّما لا يدري مدى اختلافها مع سائر التراجم[٣]-[٤].

---

[١] انظر: بابائي، علي أكبر، م.س، ج٦، ص٣٢٥.

[٢] ابن شهر آشوب، م.س، ص١.

[٣] الشاطر، محمّد مصطفى، القول السديد في حكم ترجمة القرآن المجيد، ص١٧-١٨.

[٤] معرفة، محمّد هادي، التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب، ج١، ص١٣٠.

## المطلب الثالث: آليّات التعامل مع الاختلاف

### أوّلًا: دور الأنبياء والأولياء والصالحين في حلّ الاختلاف

وردت آيات عديدة تدلّ على دور الأنبياء في حلّ الاختلاف الواقع بين البشر، ومنها قول الله تعالى: ﴿**لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ**﴾ (النساء، ١٦٥)[١].

وعن عليّ عليه السلام: وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكّروهم منسيّ نعمته، ويحتجّوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول[٢].

**قال السيّد السبزواريّ**: (إنّ تفريع بعث الأنبياء والمرسلين على مجرّد كون الإنسان مدنيًّا بالطبع وأنّ الاجتماع يوجب الاختلاف غير صحيح، بل ذكرنا أنّ بعث الأنبياء عليهم السلام لم يُشترط فيه الاختلاف والتنازع، بل هو لأجل بيان الصراط المستقيم، وجلب السعادة، وإتمام الحجّة عليه والإنسان بفطرته يسعى إلى الكمال وجلب السعادة، ولا يتحقّق ذلك إلّا بإنزال الكتب الإلهيّة والمعارف الربوبيّة، كان هناك اختلاف أو لا)[٣]-[٤].

### ثانيًا: دور العلم الحقّ والاجتهاد الصحيح في حلّ الاختلاف

وبيان ذلك أنّ الفقهاء المجتهدين قد اتّفقوا منذ البداية على أنّ مصدر الأحكام الفقهيّة هو الكتاب، ثمّ السنّة، ثمّ إجماع الأئمّة المجتهدين إن وُجد، ثمّ الرأي والاجتهاد على اختلاف بعض أنواعه. ولكن هؤلاء الفقهاء اختلفوا في الأحكام المستنبطة من هذه المصادر المتّفق عليها إجمالًا؛ والسبب في ذلك راجع إلى اختلافهم

---

[١] الحويزي، تفسير نور الثقلين، ج١، ص٥٧٥.

[٢] الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص٤٤.

[٣] السبزواريّ، عبد الأعلى الموسويّ، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، ج٢، ص١١.

[٤] م.ن، ج٣، ص٢٦٢.

في فهم النصوص وتطبيقها واختلافهم في كيفيّة استخدام السنّة والقواعد التي تستنبط عن طريقها هذه الأحكام[١].

**١. التوفيق بين جهات الاختلاف**

وهذا الموقف مأخوذ من الرواية الواردة عن الإمام الصادقعليه السلام:

روى الكليني «عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهعليه السلام عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ، فَتَحَاكَمَا إِلى السُّلْطَانِ وإِلَى الْقُضَاةِ أَيَحِلُّ ذَلِكَ.

قَالَ: مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ، فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلى الطَّاغُوتِ، ومَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتًا، وإِنْ كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ، وقَدْ أَمَرَ اللهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿**يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ**﴾.

قُلْتُ: فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ؟

قَالَ: يَنْظُرَانِ إِلى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا ونَظَرَ فِي حَلَالِنَا وحَرَامِنَا وعَرَفَ أَحْكَامَنَا، فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَمًا، فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا.

فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ، فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللهِ وعَلَيْنَا رَدَّ، والرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللهِ، وهُوَ عَلَى حَدِّ الشِّرْكِ بِاللهِ.

قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاظِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَاخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَكِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ:

قَالَ: الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَأَفْقَهُهُمَا وَأَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَأَوْرَعُهُمَا، وَلَا يَلْتَفِتْ إِلى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ.

---

[١] سالم الحاج، ساسي، م.س، ج١، ص٤٨٢.

قَالَ، قُلْتُ: فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفَضَّلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ.

قَالَ، فَقَالَ: يُنْظَرُ إلى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ، فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا، ويُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ، فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ.

وَإِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ، وَأَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ، وَأَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إلى الله وَإلى رَسُولِهِ. قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: حَلَالٌ بَيِّنٌ وَحَرَامٌ بَيِّنٌ وَشُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ، فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَمَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَهَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ.

قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ الْخَبَرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثِّقَاتُ عَنْكُمْ، قَالَ: يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَخَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَيُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَوَافَقَ الْعَامَّةَ.

قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَوَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ وَالْآخَرَ مُخَالِفًا لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ يُؤْخَذُ، قَالَ: مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَفِيهِ الرَّشَادُ.

فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبَرَانِ جَمِيعًا، قَالَ: يُنْظَرُ إلى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمْيَلُ حُكَّامُهُمْ وَقُضَاتُهُمْ، فَيُتْرَكُ وَيُؤْخَذُ بِالْآخَرِ.

قُلْتُ: فَإِنْ وَافَقَ حُكَّامُهُمُ الْخَبَرَيْنِ جَمِيعًا، قَالَ: إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهِ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ، فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ[١].

---

[١] الكلينيّ، م.س، ج١، ص٦٧.

### ٢. الترجيح بين جهات الاختلاف

#### أ. الأخذ بما وافق كتاب الله تعالى:

عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ عَلِيٌّ وَحَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ بْنُ أَبِي الْعَلَاءِ أَنَّهُ حَضَرَ ابْنُ أَبِي يَعْفُورٍ فِي هَذَا الْمَجْلِسِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام عَنِ اختلاف الْحَدِيثِ يَرْوِيهِ مَنْ يَثِقُ بِهِ وفِيهِمْ مَنْ لَا يَثِقُ بِهِ، فَقَالَ إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمُوهُ لَهُ شَاهِدٌ مِنْ كِتَابِ اللهِ أَوْ مِنْ قَوْلِ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله، وإِلَّا فَالَّذِي جَاءَكُمْ بِهِ أَوْلَى بِهِ»[١].

وفي هذا المجال قال في الموافقات: «الأصل في تفسير القرآن الكريم أنّه يرجع كلّه إلى قول واحد، وإن بدا في أوّل الأمر خلاف ذلك، ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾ (النساء، ٨٢). فنفى الله عزّ وجلّ أن يقع فيه اختلاف البتّة، ولو كان فيه ما يقتضي قولين مختلفين لم يصدق هذا الكلام بحال. وقوله سبحانه: ﴿ **فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...** ﴾ (النساء: ٥٩) صريح في رفع التنازع والاختلاف أيضًا، ولا يرتفع الخلاف إلّا بالرجوع إلى شيء واحد؛ إذ لو كان فيه ما يقتضي الاختلاف، لم يكن في الرجوع إليه رفع تنازع، وهذا باطل[٢].

#### ب. الأخذ بالسنّة الصحيحة:

«روي عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ أَبِيهِ قَالَ : قَالَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله: مَنْ تَمَسَّكَ بِسُنَّتِي فِي اختلاف أُمَّتِي كَانَ لَهُ أَجْرُ مِائَةِ شَهِيدٍ[٣].

وروي عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَأَجَابَ فِيهَا،

---

[١] البرقيّ، أحمد بن محمّد بن خالد، م.س، ج١، ص٢٢٥.

[٢] الشاطبيّ، م.س، ج٤، ص١١٨.

[٣] البرقيّ، أحمد بن محمّد بن خالد، م.س، ج١، ص٢٧.

قَالَ: فَقَالَ الرَّجُلُ: إِنَّ الْفُقَهَاءَ لَا يَقُولُونَ هَذَا؛ فَقَالَ: يَا وَيْحَكَ وَهَلْ رَأَيْتَ فَقِيهًا قَطُّ، إِنَّ الْفَقِيهَ حَقَّ الْفَقِيهِ الزَّاهِدُ فِي الدُّنْيَا الرَّاغِبُ فِي الْآخِرَةِ الْمُتَمَسِّكُ بِسُنَّةِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله[١].

**ت. الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام:**

«محمّد بْنُ عِيسَى قَالَ أَقْرَأَنِي دَاوُدُ بْنُ فَرْقَدٍ الْفَارِسِيُّ كِتَابَهُ إلى أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ عليه السلام وَجَوَابَهُ بِخَطِّهِ، فَقَالَ: نَسْأَلُكَ عَنِ الْعِلْمِ الْمَنْقُولِ إِلَيْنَا عَنْ آبَائِكَ وأَجْدَادِكَ قَدِ اخْتَلَفُوا عَلَيْنَا فِيهِ، كَيْفَ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى اختلافهِ إِذَا نَرُدُّ إِلَيْكَ فَقَدْ اخْتُلِفَ فِيهِ؛ فَكَتَبَ وَقَرَأْتُهُ: مَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَالْزَمُوهُ ومَا لَمْ تَعْلَمُوا فَرُدُّوهُ إِلَيْنَا»[٢].

**٣- الإهمال والتوقّف والتسليم**

«عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرٍ كِلَاهُمَا يَرْوِيهِ أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ والْآخَرُ يَنْهَاهُ عَنْهُ كَيْفَ يَصْنَعُ فَقَالَ: يُرْجِئُهُ حَتَّى يَلْقَى مَنْ يُخْبِرُهُ، فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ. وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ»[٣].

«وعَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ سَدِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: تَرَكْتَ مَوَالِيَكَ مُخْتَلِفِينَ يَتَبَرَّأُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ، قَالَ: مَا أَنْتَ وذَاكَ إِنَّمَا كُلِّفَ النَّاسُ ثَلَاثَةً: مَعْرِفَةَ الْأَئِمَّةِ، والتَّسْلِيمَ لَهُمْ فِيمَا يَرِدُ عَلَيْهِمْ، والرَّدَّ إِلَيْهِمْ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ»[٤].

ذكر المجلسي تعليقًا مفيدًا نورده للفائدة:

قال العلّامة المجلسيّ: «اعلم أنّه يمكن دفع الاختلاف الذي يتراءى بين الخبرين بوجوه قد أومأنا إلى بعضها»[٥]:

---

[١] الكلينيّ، م.س، ج١، ص٧٠.

[٢] الصفار، محمّد بن حسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمّد صلّى الله عليهم، ج١، ص٥٢٤.

[٣] الكلينيّ، م.س، ج١، ص٦٦.

[٤] الصفّار، م.س، ج١، ص٥٢٣.

[٥] المجلسّي، محمّد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج١، ص٢١٩.

**الأوّل**: أن يكون الإرجاء في الحكم والفتوى والتخيير في العمل.

**الثاني**: أن يكون الإرجاء فيما إذا أمكن الوصول إلى الإمامعليه السلام والتخيير فيما إذا لم يمكن كهذا الزمان- زمان الغيبة -.

**الثالث**: أن يكون الإرجاء في المعاملات والتخيير في العبادات؛ إذ بعض أخبار التخيير ورد في المعاملات.

**الرابع**: أن يخصّ الإرجاء فيه بأن لا يكون مضطرًا إلى العمل بأحدهما والتخيير بما إذا لم يكن له بدّ من العمل بأحدهما، ويؤيّده ما رواه الطبرسيّ في كتاب الاحتجاج «عن سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبد اللهعليه السلام قلت: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه؟ قال: لا تعمل بواحد منهما حتّى تلقى صاحبك فتسأله. قال: قلت: لا بدّ من أن يعمل بأحدهما؟ قال: خذ بما فيه خلاف العامّة»[1].

**الخامس**: يحمل الإرجاء على الاستحباب والتخيير على الجواز. وروى الصدوق(ره) [2]في كتاب عيون أخبار الرضا «عن أبيه ومحمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، عن سعد بن عبد الله، عن محمّد بن عبد الله المسمعي، عن أحمد بن الحسن الميثميّ، عن الرضاعليه السلام، في حديث طويل ذكر في آخره: وإن رسول اللهصلى الله عليه وآله نهى عن أشياء ليس نهي حرام بل إعافة وكراهة، وأمر بأشياء ليس أمر فرض ولا واجب بل أمر فضل ورجحان في الدين، ثمّ رخص فيه في ذلك للمعلول وغير المعلول، فما كان عن رسول اللهصلى الله عليه وآله نهي إعافة أو أمر فضل، فذلك الذي يسع استعمال الرخص إذا ورد عليكم عنّا فيه الخبر باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيهما يجب الأخذ بأحدهما

[١] الطبرسي، الاحتجاج على أهل اللجاج، ج٢، ص٣٥٧.

[٢] الصدوق، عيون أخبار الرضاعليه السلام، ج٢، ص٢٠، باب فيما جاء عن الرضاعليه السلام من الأخبار المنثورة، ح ٤٥.

أو بهما جميعًا أو بأيّهما شئت وأحببت موسّع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله والرد إليه وإلينا وكان تارك ذلك من باب العناد والإنكار وترك التسليم لرسول الله مشركا بالله العظيم، فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجودًا حلالًا أو حرامًا، فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب، فاعرضوه على سنن رسول الله، فما كان في السنّة موجودًا منهيًّا عنه نهي حرام أو مأمورًا به عن رسول اللهﷺ أمر إلزام، فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله وأمره، وما كان في السنّة نهي إعافةَ أو كراهة، ثمّ كان الخبر الآخر خلافه، فذلك رخصة فيما عافه رسول اللهﷺ وكرهه ولم يحرّمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعًا أو بأيّهما شئت وسعك الاَختيار من باب التسليم والاتّباع والردّ إلى رسول اللهﷺ وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه، فردوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، وَلا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبّت والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان من عندنا.

## الخاتمة

نختم البحث بأهمّ النتائج والتوصيات التي يمكن أن ينتفع بها القارئ، الذي يبغي فهم النصوص الدينيّة، والمثقّف الذي يتعامل مع الأفراد في مهمّة علميّة في مجتمع تتعدّد فيه الثقافات، وكذلك الفرد الذي يروم تطوير ذاته من خلال السعي لاكتساب الخبرات هديّةً من دون عناء، وقد بذل من أجلها الآخرون أثمن الأوقات.

### أوّلًا: النتائج

نستنتج من هذه الدراسة العديد من الأمور المهمّة في العديد من النواحي:

١- يُعدّ الاختلاف من السنن الكونيّة التي جعلها الله تعالى لكي تستمر الحياة في هذا الكون من خلال التبادل الفكريّ ونقل الخبرات بين الأفراد والمجتمعات لتطوير الغير، والسعي نحو التكامل في جميع الميادين المعرفيّة والعمليّة، وبهذا نصل إلى أنّ الاختلاف الإيجابيّ الضروريّ يختلف عن الخلاف السلبيّ الذي يدفع إلى الكراهية والعداء والضغينة وينتهي إلى خراب البلاد والعباد.

٢- حثّ القرآن على قبول الغير مهما كان مختلفًا، وذلك من خلال الدفع بالتي هي أحسن، وإن كان يرى الغير عدوًّا فهو كالوليّ الحميم؛ لأنّ العدو يركّز النظر على نواقص الإنسان عادةً.

٣- والنّظر إلى المختلف الفكريّ نظر الناقد الحاذق، وكما ورد في الحديث؛ أنّه يهدي إليه عيوبه؛ لأنّ الصديق في الكثير من الأحيان يغضّ الطرف إلى العيوب بسبب الودّ والحبّ.

٤- سعة الأفق المعرفيّ لقبول الاختلاف من خلال دعوة القرآن الكريم

والأحاديث المطهّرة إلى التعامل وفق مبدأ (يستمعون القول فيتّبعون أحسنه) مع كلّ رأي.

٥- وجود الاختلاف ضرورة من خلال التعامل معه بإيجابيّة في مواطن كثيرة: كموارد التقيّة في العديد من الظروف التي تمرّ بها الأمّة الإسلاميّة، والتوسعة على المكلّفين عند اختلاف الأحوال ومواطن الحرج.

٦- اختلفت المواقف بين العلماء ومن جميع الفرق الإسلاميّة تجاه الاختلاف ما بين من يراه سنّةً كونيّةً ينبغي الاهتمام بها والإفادة منها وإيجاد الحلول المناسبة لها، وبين من يراها نتيجةً حتميّةً للخروج عن جادّة الصواب والزيغ عن النهج القويم.

٧- أهمّيّة البحث في أسباب الاختلاف؛ وذلك لأنّ معرفة الأسباب تساعد بشكل كبير في معرفة الحلول، والخروج من المعركة الفكريّة بانتصار لكلّ الأطراف من خلال الحوار الهادف ومعرفة نقاط القوّة والضّعف عند المؤتلف والمختلف.

٨- تعدّدت أسباب الاختلاف فهي كثيرة: منها ما هو عارض يزول بمجرّد التقابل بين النصوص وإرجاعها إلى ما تؤول إليه من خلال الجمع العرفيّ، وبعضها أصليّ مستحكم لا يمكن حلّه إلّا من خلال التنازل عن بعض أطرافه، وبعضها تدفعنا إلى التخيير والعمل بأيّها من باب التسليم، وبعضها ينبغي أن نتوقّف ونعترف بالعجز الفكريّ للإنسان عن الإحاطة الكلّيّة بمصالح الأحكام.

٩- فهم النصوص له مبادئ وأصول ينبغي الوقوف عندها ومن بينها الإلمام بمنابع الاختلاف وطرق حلّها؛ لأنّها تؤثّر عليه سلبًا أو إيجابًا في المقدّمات وفي النتائج.

١٠- أمّا في زماننا الحاضر الذي انتفت فيه المسافات المكانيّة -بسبب ثورة

المعلومات ووسائل التواصل المتعدّدة- واجتمعت فيه الثقافات والمعارف المختلفة. ومع هذا الكمّ اللامتناهي من المعلومات بين الأمم والأديان والقابليّات المختلفة، تأتي أهمّيّة معرفة سنن الاختلاف والحلول الناجعة، وإلّا سيصبح العيش مستحيلًا في هذا الكوكب مع الإحساس بالأنانيّة والكراهية ونفي الآخر.

١١- إنّ البحث في الاختلاف طويل الذيل، بعيد المنال، لا يسع المقام للإلمام بكلّ جوانبه، وما ذكرناه فهو نافذة نطلّ من خلالها على روضة غنّاء مليئة بالنسمات الطيّبة والعيون الصافية -التي تنبع من معين الكتاب والسنّة المطهّرة- التي لو شرب منها المختلفون لزال عنهم الغيض، ولارتفعت عن قلوبهم الأغلال، ولعاشوا في رفاه ونعيم، يسودهم الوئام، وتحيّتهم السلام.

**ثانيًا: التوصيات**

بعد مراجعة النصوص الشريفة -القرآن والسنّة المطهّرة- والنّظر في دُرر أقوال العلماء نخرج بمجموعة من التوصيات في الجانبين العلميّ والعمليّ تحدّد الموقف من الاختلاف:

**الأوّل: المواقف العلميّة من الاختلاف:**

١- الإفادة من جمال الاختلاف في طبيعة الكون حولنا وتسريتها في البحث العلميّ.

٢- التحلّي بأخلاق البحث: كالتواضع، واحترام الآراء، وعدم النيل من أصحابها مهما كانت.

٣- التعامل بحياد وموضوعيّة مع الآراء المختلفة، وذلك بالنظر إلى ما قال، لا بالنظر إلى من قال.

٤- اتباع الدليل العلميّ للكشف عن الحقيقة وبيان الرأي الصحيح من بين الآراء.

٥- النظر في الأدلّة والمقدّمات التي اعتمد عليها المختلفون من كلّ الأطراف.

٦- تحليل الآراء والبحث عن نقاط الاتفاق والاختلاف لتصنيفها وإيجاد الحلول.

٧- الإفادة من الاختلاف في توجيه المعنى والكشف عن المحتملات بحسب الأحوال.

٨- اتّباع منهج الشكّ والتثبّت من كلّ موقف والوصول منه إلى اليقين.

٩- عدم الجزم بالنتائج وفتح الباب للبحث والحوار لكي تستمر عجلة الفكر بالحركة.

١٠- تحليل النصوص الدينيّة واستنتاج قواعد الاختلاف منها في الجوانب العلميّة والعمليّة.

**الثاني: المواقف الشرعيّة من الاختلاف**

١- الإفادة من التجارب التي ساقها القرآن الكريم في الحوار والاختلاف في مستوَيَيْ التكوين والتدوين.

٢- الإفادة من المواقف المشرّفة للحجج المعصومين - النبيّ وآله (عليه وآله الصلاة والسلام)- في استيعاب الآخر من الداخل والخارج والتحلّي بالأخلاق الإلهيّة التي أثّرت بالغير.

٣- الإفادة من الآراء الإيجابيّة للعلماء التي باتت ضرورة ملحّة لإخراجها إلى النور لكي تطفئ نيران الكراهية والعداء والتقاتل بين الأفراد والجماعات داخل البيت الإسلاميّ وخارجه.

٤- إمكانيّة الإفادة من الأخلاق والآداب الإنسانيّة والحكمة البشريّة التي

اتّفق عليها العقلاء وأقرّها الشرع والعقل السليم لضمان حقّ الحياة وحقّ التفكير الحرّ؛ لأنّها تحظى بقبول الجميع.

٥- رفع أسباب الخلاف وقبول الاختلاف الذي هو تنوّع والسعي للعيش الكريم وإشاعة السلام مع من لم يضرّ فكره بالسلم العامّ.

٦- النّهي عن نفي الآخر وإخراجه عن جادة الصواب بشكل مطلق.

٧- النّظر إلى الموازين الشرعيّة المتعلّقة بحلّ الاختلاف وبيان الموقف الفكريّ والعمليّ.

٨- التعبّد بما هو ثابت الحجّة في الشريعة الإسلاميّة والتسليم لما تأمر به.

٩- التّعامل مع النصوص بمراحل متسلسلة وترتيب النصوص الحاكمة والمحكومة.

١٠- السعي بمقدار الاستطاعة لحلّ الاختلاف وإيجاد مواضع الاتّفاق.

١١- إمكانيّة الإفادة من الاختلاف لمعرفة ميزان يُبيّن الحقّ من الباطل؛ لأنّ الموقف العمليّ من الاختلاف لا يستلزم قبول الكلّ وتمويه الحقّ دائمًا، وإنّما قد يكون حلًّا لمعضلة تهدّد الوجود الإنسانيّ أو تؤدّي إلى التفرّق والتشرذم للكيان الإسلاميّ.

١٢- استلهام الحكمة التي يمكن أن تكون آخر الدواء، وهي أنّ الأمور تُعرف بأضدادها، فمن عرف الاختلاف بين المختلفات أمكنه تمييزها ومعرفة قيمتها من خلال مبدأ المقابلة ليصل إلى حقائقها.

## قائمة المصادر والمراجع


١ .ابن الأثير الجزري، مبارك بن محمّد، النهاية في غريب الحديث والأثر، لا.ط، قم، ١٣٦٧ش.

٢ .ابن شهر آشوب المازندرانيّ، محمّد بن علي، متشابه القرآن ومختلفه، ط١، قم، ق١٣٦٩.

٣ .ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، ط٤، بيروت، دار صادر، ١٤١٤ هـ.

٤ .الأحمد نگرى، عبد النبى بن عبد الرسول، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ط٢، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٣٩٥ هـ.

٥ . البرقيّ، أحمد بن محمّد بن خالد، المحاسن، ط٣، قم، ١٣٧١ هـ.

٦ .البغويّ، حسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٤٢٠ هـ.

٧ .التميميّ عمّار، قراءات في المناهج التفسيرية عند السيّد الشهيد [محمّد محمّد صادق] الصدر في كتابه «منّة المنّان»، ط١، بغداد، الثقلين، ٢٠١٥م.

٨ .الجرجانيّ، علي بن محمّد، التعريفات، طبعة: ناصر خسرو، طهران، ١٣٧٠ هـ.

٩ .الجنابي، سروان عبد الزهرة، فكر أئمّة أهل البيت عليهم السلام في حلّ الإشكالات التفسيريّة للنصّ القرآنيّ، ط١، النجف، العراق.

١٠. الحجّار، عدي، الأسس المنهجيّة في تفسير النصّ القرآني، لا.ط، العراق، العتبة الحسينيّة المقدّسة، قسم الشؤون الفكريّة والثقافيّة، ١٤٣٣ هـ.

١١. الحسنيّ، نذير، دروس في علوم القرآن، لا.ط، قم، مركز المصطفى صلى الله عليه وآله العالميّ للترجمة والنشر، ١٣٩٢ هـ.

١٢. الحفني، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط٣، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٤٢٠ هـ.

١٣. الحويزيّ، عبد علي بن جمعة، تفسير نور الثقلين، ط٤، قم، اسماعيليان، ١٤١٥ هـ.

١٤. الراغب الأصفهانيّ، مفردات ألفاظ الْقُرْآن الكريم، ط١، بيروت، دار الأميرة، ٢٠١٠م.

١٥. الرضائيّ، محمّد علي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيريّة للْقُرْآن، تعريب: قاسم البيضاني، ط١، قم، زلال كوثر، ١٤٣١هـ.

١٦. الزركشيّ، محمّد بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، لا.ط، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٠ هـ.

١٧. السبحاني، جعفر، كلّيّات في علم الرجال، ط١، بيروت لبنان، دار الكتاب العربيّ، د.ت.

١٨. السبزواريّ، عبد الأعلى الموسويّ، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، ط٢، قم، مكتب سماحة آية الله العظمى السبزواريّ، ١٤٠٩ هـ.

١٩. السيستاني، علي الحسينيّ، تعارض الأدلّة واختلاف الحديث، تقرير: هاشم الهاشميّ، لا.ط، د.ت.

٢٠. السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، لا.ط، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ١٤٢١ هـ.

٢١. الشريف الرضي، محمّد بن حسين، نهج البلاغة، تحقيق: صبحي الصالح، لا.ط، لا.د، د.ت.

٢٢. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي العامليّ، تمهيد القواعد، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلاميّ، ط٤، قم، بوستان كتاب، ١٤٣٨هـ.

٢٣. الشيرازيّ، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ط١، قم، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٤٢١ هـ.

٢٤. الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه (٣٨١ هـ)، معاني الأخبار، ط١، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، ١٤٠٣ هـ.

٢٥. الصفار، محمّد بن حسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمّد صلّى الله عليهم.

٢٦. الفتلاوي، محمّد كاظم حسين، مناهج المُفسِّرين (دراسة في النظريّة والتطبيق)، ط١، بغداد، دار الرافد، ٢٠١٧م.

٢٧. الفراهيديّ، الخليل بن أحمد (١٧٥هـ)، كتاب العين، ط٢، قم، نشر الهجرة، ١٤٠٩ هـ.

٢٨. الفضلي، عبد الهادي، القراءات القرآنيّة، لا.ط، بيّروت، دار القلم، ١٤٠٥هـ.

٢٩. الفيروز آبادي، محمّد بن يعقوب، القاموس المحيط، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٥ هـ.

٣٠. الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، ط٥، طهران، المكتبة الإسلاميّة، ١٤٠٧هـ.

٣١. اللنكرودي، محمّد احساني، أسباب اختلاف الحديث، ط١، قم، دار الحديث، د.ت.

٣٢. المجلسيّ، محمّد باقر بن محمّد تقي، بحار الأنوار، لا.ط، بيروت، لا.د، ١٤٠٣ هـ.

٣٣. المسجديّ، حيدر، دروس في اختلاف الحديث، ط١، قم، إيران، دار الحديث العلميّة والثقافيّة، ١٤٣٧هـ.

٣٤. المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان العكبريّ البغداديّ (ت: ٤١٣ هـ)، أوائل المقالات، ط٢، بيروت، دار المفيد طباعة، ١٩٩٣ م.

٣٥. بابائي، على أكبر، مدارس التفسير الإسلاميّ، ط١، بيروت، دار الحضارة، ٢٠١٨م.

٣٦. زغلول، محمّد حمد، التفسير بالرأي، لا.ط، دمشق، دار الفارابي للمعارف، ١٤٢٥ هـ.

٣٧. ساسي، سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقيّ، لا.ط، بيروت، دار المدار الإسلاميّ، ٢٠٠٢م.

٣٨. عمّوش، خلود، الخطاب القرآنيّ، لا.ط، الأردن، عالم الكتب الحديث، ١٤٢٦ هـ.

٣٩. مركز الثقافه والمعارف القرآنيّه، علوم القرآن عند المفسّرين، لا.ط، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، مركز النشر، ١٣٧٤ هـ.

٤٠. مصطفوي، محمّد، أساسيّات المنهج والخطاب في درس الْقُرْآن وتفسيره، ط١، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ٢٠١٧ م.

٤١. معبد، محمّد أحمد، نفحات من علوم القرآن، لا.ط، القاهرة، دار السلام، ١٤٢٦ هـ.

٤٢. معرفة، محمّد هادي، التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب، لا.ط، مشهد، الجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة، ١٤١٨ هـ.

٤٣. هلال، هيثم، معجم مصطلح الأصول، ط١، بيروت، ١٤٢٤ هـ.

# نظريّة القراءات المتعدّدة للنصّ بين المؤيّدين والمعارضين

م.د ساجد صباح العسكري[1]

## مقدّمة

مصطلح القراءة بمعنى الفهم والتفسير، مصطلحٌ حديثٌ انتقل إلى العالم العربيّ عن طريق التأثير الثقافيّ المعرفيّ؛ لذا ساوى بعضهم بينه وبين الهرمنيوطيقيا.

ونظريّة القراءات المتعدّدة، كأيّ نظريّة جدليّة، لها أنصار ومعارضون تبعًا للاختلاف في ماهيّة النظريّة وحقيقتها؛ إذ برز اتّجاهان في تبنّي النظريّة بمفهومين مختلفين:

المفهوم الأوّل: إمكان تعدّد الأفهام من نصّ واحد وعدّها مقبولة بأجمعها مع استحالة الجمع بينهما؛ لتناقضهما وتعارضهما فيما بينهما، وأنصار هذا المفهوم مجموعة من الحداثيّين، وهو محلّ رفض أكثر أصحاب القراءة التأصيليّة.

المفهوم الثاني: تعدّد الفهم والتفسير للنصّ الواحد، على وفق مراتب طوليّة غير متعارضة، كأن يكون للمفهوم الواحد أكثر من مصداق قابل للانطباق على

[1] جامعة الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) / فرع ذي قار.

ذلك المفهوم، وتطبيقات هذا المعنى كثيرةٌ في نظريّة الجري والتطبيق، والبطون القرآنيّة.

وهذا المفهوم محلّ قبول كثير من علماء المسلمين، بشرط أن تخضع القراءات لمعايير وضوابط.

واقتضت طبيعة البحث أن يُقسّم إلى مطلبين سبقهما تمهيد للتعريف بمصطلح القراءات الحداثيّة والتأصيليّة.

أمّا المطلب الأوّل: فجاء بعنوان: القراءات المتعدّدة من منظور حداثويّ، المفهوم والخصائص. وجاء المطلب الثاني بعنوان: القراءات المتعدّدة من منظور القراءة التأصيليّة، المفهوم والخصائص.

**التمهيد: التعريف بالقراءة الحداثيّة والتأصيليّة:**

يُقصد بالقراءة الحداثيّة: ((تلك القراءة التي تبنّى أصحابها فلسفات ومذاهب غربيّة حديثة، وحاولوا تطبيقها على قراءة القرآن الكريم، متجاوزين الأدوات العلميّة واللغويّة المسطّرة عند أهل التفسير))[١]، والحداثة بهذا المعنى لا يمكن قبولها، فهي مذهب فكريّ جديد تأسّس على وفق نظريّات غربيّة تسعى لرفض الأفكار القديمة مطلقًا وإحلال أفكار جديدة محلّها، بغضّ النّظر عن صحّتها أو عدم صحّتها[٢].

ويدلّ على ذلك أنّ كلمة حداثة (modernism) في اللغة الفرنسيّة تعني: البحث عمّا هو حديث[٣]، فالحداثة اصطلاح غربّي له مدلوله الخاصّ الذي يختلف عن معنى الحداثة في التراث العربيّ.

ويُقصد بالقراءة التأصيليّة: القراءة التي تخضع لشروط وضوابط تحكم عمل

[١] السلطاني، حكيم سلمان كريدي، فهم النصّ القرآنّي في ضوء جدليّة القارىء مع النصّ، ص١٦٢.

[٢] انظر: محمود عبد الله، حسان، قراءة دينيّة في قضايا معاصرة، صص ١٢٨-١٣٥.

[٣] انظر: موسوعة لالاند، ج٢، ص٨٢٢-٨٢٣؛ انظر: العمري، مرزوق، إشكاليّة تاريخيّة النصّ الدينيّ، ص٨٠.

المفسّر في ضوء البحث عن المعنى داخل النصّ، مع الاستعانة بمعايير عقلائيّة وشرعيّة من خارج النصّ أو من داخله والاستفادة من الظهور وأساليب المحاورة العربيّة[١].

وتعدّد القراءات بمعنى تعدّد الآراء والاجتهادات ومستويات الفهم، يعود إلى أزمان قديمة، فتعدّد القراءات عند المسلمين ظهر مع تعدّد الفرق والاختلاف في الآراء الكلاميّة، ومن ثمّ انعكست على الفقه والتفسير، فالاجتهاد الفقهيّ، ومقولة التصويب عند الأشاعرة، وكذلك الاختلاف في تفسير الآية الواحدة عند المفسّرين واحتمالها لأكثر من تفسير، وخصوصًا الآيات المتشابهة، واختلاف الفقهاء في أحاديث الأحكام، يمكن أن يُعدّ أصلًا لتعدّد القراءات عند المسلمين.

ولا ضير في وصف القراءة التأصيليّة التجديديّة بالقراءة المعاصرة أو الجديدة، فالمعاصرة تعني: مواكبة التطوّرات التي تحصل في المجتمع من دون التأثّر بالوافد الغربيّ، وتحديث وتجديد وسائل الفهم دون التخلّي عن المبادئ التي نؤمن بها[٢].

والسبب في وصف القراءة المعاصرة بالتأصيليّة والتقيّد بهذا القيد؛ لأنّ القراءة المعاصرة أعمّ من أن تكون تأصيليّة أو منفلتة، فالقراءات المعاصرة إذا خضعت للشروط والضوابط التي تنسجم مع روح الإسلام وثوابته تكون قراءةً تأصيليّةً، وإذا كانت القراءة غير خاضعة للشروط والضوابط فتكون منفلتة.

ومما تقدم يتّضح أنّ ثمّة فرقًا بين القراءة المعاصرة والقراءة الحداثيّة، وليس بينهما ترادف؛ ولكن قد تقترب القراءة المعاصرة المنفلتة من القراءة الحداثيّة، لاشتراكهما في الهدف مع اختلافهما في المباني، فكلاهما يهدف للتجديد المنفلت من دون الخضوع

[١] انظر: البيضاني، قاسم، نقد القراءات الحداثيّة القرآنيّة عند أركون مع التأكيد على الفرق بين القرآن الشفهيّ والتدوينيّ، ص١١٧؛ انظر: العكيلي، سعيد: مقولات الحداثة قراءة في الجذور ومناقشة في النتائج، ص٢٢٦.

[٢] انظر: محمود عبد الله، حسّان، م.س، ص ١٣٥.

لرقابة أو شروط، فهنا (( يجب التفريق بين «القراءة الحداثيّة» و«القراءة العصريّة»؛ وذلك أنّ الحداثة عندنا غير معاصرة، إذ إنّ الحداثة ترتبط بأسباب التاريخ الحضاريّ والثقافيّ للمجتمع الغربيّ؛ في حين أنّ المعاصرة لا يجب فيها مثل هذا الارتباط، إذ القارئ العصريّ يأخذ بمختلف منجزات عصره من غير أن يشتغل بإعادة إنتاج الأسباب التاريخيّة الخاصّة لهذه المنجزات، بل قد يسعى إلى أن يستبدل مكانها أسبابًا تاريخيّةً أخرى تخصّ مجال التداول الذي يشهد قراءته ويتلقّاها))[١].

ويبدو أنّ من ساوى بين القراءة المعاصرة والحداثيّة نظر إلى القراءة المعاصرة المنفلتة[٢]، وعلى أساس التفريق بينهما، فلا يكون المعيار في قبول القراءة أو رفضها هو التحديد الزمنيّ لتلك القراءة، فليس كلّ قراءة معاصرة مرفوضة، بل إنّ القراءات المرفوضة هي ((تلك القراءات المرتبطة بفلسفة الحداثة التي تقوم على الآنيّة الزمنيّة، وعلى إسقاطات الفلسفات الغربيّة على النصّ القرآنيّ مهما اختلفت طبيعتها عن طبيعته))[٣].

وبذلك تكون القراءة التأصيليّة وسط بين طرفي النقيض، بين القراءة التقليديّة التي يقودها التيار السلفيّ الذي لا يقبل بأيّ تجديدٍ في أدوات الفهم، ويحارب كلّ ما يواكب تطوّرات العصر، وبين القراءة الحداثيّة التي يقودها التيّار الحداثيّ المنفلت الذي ينسف كلّ قديم.

وفي ظلّ وجود هذين التيّارين برز التيّار الإصلاحيّ بقراءاتٍ تأصيليّة معاصرةٍ في ضوء الجمع بين العقل والنقل، والانطلاق من الواقع ومشكلاته للبحث عن أجوبة من خلال النصوص الدينيّة لحلّ تلك الإشكاليّات، مع الحفاظ على خصوصيّة الإسلام وثوابته.

---

[١] عبد الرحمن، طه، روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة)، ص ١٧٧.

[٢] انظر: التميمي، عمار، التواصل الحضاريّ ومفهوم الحداثة في قراءة النصّ القرآنّي، ص٩.

[٣] الناصري، فاطمة الزهراء، القراءة الحداثيّة للنصّ القرآنّي، دراسة نظريّة حول المفهوم والنشأة والسمات والأهداف.

فلا يصح رفض كلّ القراءات المعاصرة لكونها لم تكن موجودةً سابقًا، فكثير من القراءات المعاصرة في فهم النصّ الدينيّ أعطت فهمًا جديدًا للقرآن الكريم ينسجم مع خلود الرسالة السماويّة، فالمرفوض منها إذًا هو ما ارتبط بالفلسفات الغربيّة وابتعد عن المنهج القويم في التعامل مع النصّ.

وفي الروايات نصوص كثيرة تعبّر عن هذه الحقيقة، أي المعاني المتجدّدة التي تنكشف مع مرور الزمن في التأمّل في النصوص، وخلود هذا العطاء وعدم توقّفه. عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ثمّ أنزل عليه الكتاب نورًا لا تطفأ مصابيحه، وسراجًا لا يخبو توقّده، وبحرًا لا يدرك قعره، فهو ينابيع العلم وبحوره، وبحرًا لا ينزفه المستنزفون، وعيون لا ينضبها الماتحون، ومناهل لا يغيضها الواردون»[١].

روي عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: ((ولو أنّ الآية إذا نزلت في قوم ثمّ مات أولئك القوم ماتت الآية، لما بقي من القرآن شيء، ولكن القرآن يجري أوّله على آخره ما دامت السماوات والأرض))[٢].

وعن الإمام علي بن موسى الرضا عليهما السلام حين سأله السائل، وقال: ما بال القرآن لا يزداد عند النشر والدرس إلاّ غضاضة؟ فقال الإمام: «إنّ الله تعالى لم يجعله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كلّ زمان جديد، وعند كلّ قوم غضٌّ إلى يوم القيامة»[٣].

---

[١] نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٩٨.

[٢] العيّاشّي، محمّد بن مسعود (ت٣٢٠هـ)، تفسير العيّاشّي، ج١، ص١٠.

[٣] السيّد البحرانّي: البرهان في تفسير القرآن، ج١، ص٢٨.

## المطلب الأوّل: القراءات المتعدّدة من منظور حداثويّ، المفهوم والأهداف

### أوّلًا: مفهوم القراءات المتعدّدة عند الحداثيّين:

ارتبط نشوء تعدّد القراءات في الفكر الحداثيّ بوصفه مصطلحًا بأسبابٍ عديدةٍ برّرت تفسير النصّ الدينيّ بتفسيراتٍ متعددةٍ، فاعتمدوا مناهج النقد التاريخيّة والأدبيّة لتفسير النصوص في إطار التعدّديّة الدينيّة القائلة بصحّة كلّ تفسير من تلك التفسيرات وإن كان مختلفًا مع الآخر اختلافًا قد يصل إلى حدّ التعارض التامّ فيما بينها[١]، فاعتمدوا بالأساس على الهرمنيوطيقيا، وعلى النظريّات التي تجعل المحوريّة للمتلقّي*.

بدأ ظهور النظريّات التي أسّست لتعدّد القراءات في أواسط القرن العشرين[٢]، ودخلت إلى الوطن العربيّ في أواخر سبعينيات القرن الماضي؛ لوجود روابط ثقافيّة بين دول شمال أفريقيا وفرنسا، التي برز فيها منهج نقديّ جديد سمّي بالقراءة (Lecture) وُظّف لتفسير النصوص الأدبيّة والدينيّة[٣].

وتعدّد القراءة في ضوء القراءة الحداثيّة تعني تعدّد الفهم والتفسير للنصّ الواحد، وقد تتجاوز القراءة التفسير والتأويل إلى ما هو أبعد منه؛ لذا فإنّ مصطلحا (التفسير) و(التأويل) عند عبد المجيد الشرفي لا يكشفان عن الدلالات اللامتناهية للنصّ القرآنيّ، فيرى وجوب تجاوزهما إلى مصطلح القراءة؛ إذ يقول:

---

[١] انظر: اليزدي، محمّد تقي مصباح، تعدد القراءات، ص١٢.

(*) منها نظريّات التلقّي: وهي نظريّات أدبيّة لسانيّة ((ترى أنّ القرّاء هم الذين يضعون معاني النصّ، وأنّ لهم الحقّ في إضفاء المعنى الذي تفرضه حاجاتهم النفسيّة على نصّ ما)). عزام، محمّد: التلقّي والتأويل (بيان سلطة القارىء في الأدب)، ص٤١.

[٢] انظر: م.ن، ص٥.

[٣] انظر: هجر، حميد قاسم، دار تحليل الخطاب التفسيريّ عند المحدثين، ص٢٣٠.

(( لئن آثرنا تجاوز مصطلحي التفسير والتأويل إلى استعمال مصطلح القراءة؛ فلأنّ التعامل مع (النصّ التأسيسيّ) يحتمل نظريًّا بحكم أزليّته عددًا لا متناهيًا من المعاني، فسمة الإطلاق فيه تجعله يستوعب قراءات))[١].

وقد تدلّ على التضادّ، وهو إمكان تعدّد الأفهام من نصّ واحد وعدّها مقبولة بأجمعها مع استحالة الجمع بينهما لتناقضهما وتعارضهما في ما بينهما[٢]، وهذا ينسجم مع البلورلزيم *، ومع مقولة النسبيّة، فيكون النصّ سيّالًا، ولا يمكن الوقوف على حقيقة ثابتة، وهذا المعنى يُلحظ عند نصر حامد أبو زيد، فالقراءة عنده معتمدة على آليّتين، هما: الكشف والإخفاء، مشيرًا بذلك إلى نظريّة المغزى والمعنى، فيرى أنّ النصّ القرآنيّ في الوقت الذي يكون تاريخيًّا (المعنى)، يمكن تأويله بما يناسب الواقع (المغزى)[٣]، فيخفي المعنى ويكشف عن المغزى، فالقراءة عنده كشفٌ عن دلالاتٍ وإخفاءٌ لأخرى بحسب الظرف التاريخيّ.

وهذا المعنى محلّ رفضٍ من قبل علماء المسلمين؛ لأنّه يؤدّي في الأخير إلى ضياع الحقيقة، ونسبيّة المعارف.

وقد تلغي القراءة النصّ وتتجاوز المؤلّف لتكون تشريحًا وتفكيكًا للبنى والآليّات التي تسهم في تشكيل الخطاب وإنتاج المعنى، حتى بات يشمل أيّ معطى كان، ويتصدّر مفردات الخطاب كما يرى علي حرب[٤].

وساوى بعضهم بين مصطلح القراءة وبين مصطلحي الهرمينوطيقيا*

---

[١] الشرفي، عبد المجيد، في قراءة النصّ الدينيّ، ص٩٤.

[٢] انظر: اليزدي، م.س، ص١٢؛ انظر: الكربابادي، علي أحمد، قراءة في تعدّد القراءات، ص٢٤.

(*) المقصود بالبلورليزم هو التعدّديّة الدينيّة على وفق الطرق المتعدّدة في فهم الدين. انظر: م.ن، ص٢١.

[٣] انظر: أبو زيد، نصر حامد، الخطاب الدينيّ رؤية نقديّة، ص٥٨.

[٤] انظر: حرب، علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، صص٩- ٢٥.

والبلوريالسم[١]، مع أنّ كلاً منهما يشكّل نظريّة من نظريّات تعدّد القراءات، ونظريّات تعدّد القراءات كثيرة وغير منحصرة فيهما، كما نجد هذه المساواة بين القراءة والاجتهاد، كما هي عند محمّد الطالبي[٢].

هذه الأقوال وغيرها جعلت من مفهوم القراءة مفهومًا متّسعًا، له أكثر من مصداق. إلّا أنّ بعض الحداثيّين يرون أنّ ثمّة ضوابط تحكم تعدّد القراءات، يقول شبستري: (( إن نظريّة إمكانيّة القراءات المتعدّدة للنصوص الدينيّة لا تعني إباحة الفوضى والهرج والمرج في فهم النصوص وتفسيرها، وأنّ كلّ تأويل وتفسير صحيح، وبالتالي الاستسلام لمقولة النسبيّة الباطلة وعدم الاهتمام بآليّات الاستدلال والبرهان، وإنّ القراءات المتعدّدة إنّما تكون معقولةً، ومقبولةً، فيما إذا تمّ الالتزام بالضوابط الهرمنيوطيقيّة))[٣].

ولكن واقع الحال، والذي سيتبيّن لاحقًا، هو أنّ أهمّ مميّزات القراءة الحداثيّة هو اللامنهج والفهم بحسب قبليّات المفسّر دون مراعاةٍ لقصد المولى.

---

[١](*) للهرمنيوطيقيا تعريفات عديدة بحسب الرؤية التي ينطلق منها كلّ اتجاه، وفي جميع تلك تفسيرات تعني الفهم والتفسير للنصوص الدينيّة، وهذا المعنى مفاد من المعنى اليونانيّ لـ (Hermenecuin)، وظهر أوّل استعمال له على يد «دان هافر» في القرن السابع عشر الميلاديّ، وإن كانت له جذور في الكتب القديمة. انظر: الرضائي، محمّد علي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيريّة، ص ٢٩٨-٢٩٩.

انظر: م.ن، ص١٩.

[٢] انظر: الطالبي، محمد، عيال الله، أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، ص٦٨.

[٣] شبستري، محمّد مجتهد، قراءة بشريّة للدين، ص٢٤.

## ثانيًا: أهداف القراءات الحداثيّة

القراءات الحداثيّة وإن اختلفت في الطريقة وفي الأدوات المستعملة لفهم النصّ، إلّا أنّها تشترك بمجموعة من الأهداف، بعض تلك الأهداف مصرّح به، وبعضها يُفهم في ضوء تطبيقات تلك القراءات، الأمر الذي جعلها محلّ رفض من قبل الأصوليّين.

فالتعرّف على أهداف القراءة الحداثيّة يكشف حقيقة تلك القراءات ومعرفة مدى موافقتها للقراءات التأصيليّة وشرائطها، والتعرّف على أهمّ أسباب رفض القراءات الحداثيّة من قبل كثير من العلماء.

**ومن أهمّ أهداف القراءات الحداثيّة:**

١- رفع القداسة عن النصّ الدينيّ وبالتحديد (النصّ القرآنيّ):

تُعدّ القداسة عائقًا أمام القراءة الحداثيّة، ورؤاها الفكريّة؛ لذا حاولوا جاهدين رفع ذلك العائق وجعل القرآن الكريم كأيّ نصٍ بشريٍّ.

٢- زعزعة الإيمان عند المسلمين في ضوء إنكار الثوابت وزحزحة المفاهيم، وتفسيرها بمعانٍ بعيدةٍ عن روح الإسلام وما ثبت عن طريق الوحي، فعدّوا العالم الآخر أسطورة من إبداعات الكهنة[١]، ويرون أنّ البعث بعد الموت يُقصد به البعث من عالم الطفولة والتخلّف إلى عالم التقدّم والرقيّ[٢]، وفسرّوا الوحي بأنّه ظاهرة طبيعيّة موجودة في كلّ زمان ما دامت الطبيعة موجودة[٣]، وغيرها من

---

[١] انظر: النيهوم، الصادق (ت١٩٩٤م)، الإسلام في الأسر، ص٨٢.

[٢] انظر: م.ن، ص١٠٦- ١٠٧.

[٣] انظر: حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، ج٤، ص١٥٢- ١٥٣؛ انظر: أبو زيد، نصر حامد نقد الخطاب الدينيّ، ص١٨٩.

التطبيقات الأخرى لهذا الهدف التي تصبّ في الهدف الذي أراده المستشرقون في ضوء نقدهم التراث الإسلاميّ.

**٣-** قطع الصلة بالتراث الإسلاميّ؛ حتى تُفسّر النصوص الدينيّة بقراءةٍ جديدة؛، وإنكار جميع تلك التفاسير التي أطلقوا عليها مصطلح «النصوص الثواني»، أي أنّها نصٌ مقدسٌ ثانٍ بعد القرآن الكريم في القراءة التأصيليّة، يقول عبد المجيد الشرفي: ((لو أبعدنا - وهذا مجرّد افتراض - هذه النصوص الثواني وهذه السنّة التأويليّة، فإنّنا إذ ذاك نتعامل مباشرة مع النصّ القرآنيّ بطريقة مختلفة عن هذه التأويلات التاريخيّة))[١]، وهذا محض ادّعاء من الحداثيّين فلا أحد من المسلمين يقدّس التفسير إلى درجة التقديس.

**٤-** التعتيم على الحقائق ومحاولة اللبس والغموض في ضوء استعمال بعض المصطلحات الغامضة والضبابيّة، وقد يكون بعضها قريبًا من الاصطلاحات الإسلاميّة، وبعضها مكتَنَزًا بالإيحاءات الغربيّة في التعامل مع النصّ، يقول حسن حنفي: ((أمّا الخطاب العلمانيّ فإنّه يستعمل في المقابل ألفاظًا حديثةً، نشأت من الوافد الغربيّ، وإن كانت في كثير منها لا تختلف عن معاني الألفاظ السلفيّة... ))[٢].

**٥-** فصل القرآن عن مصدره الإلهيّ من خلال أنسنته وجعله خطابًا بشريًّا لمرحلة تاريخيّة معيّنة، وهو ما أسماه طه عبد الرحمن «خطّة التأنيس»، إذ يقول: (( يتمّ فصل النصّ القرآنيّ عن مصدره المتعالي وربطه كلّيًّا بالقارئ الإنسانيّ، بدعوى أنّه لا سبيل إلى إدراك المقاصد الحقيقيّة للمتكلّم المتعالي؛ لانقطاع صلته بنا، وغيابه عنّا، إذ لا بدّ أن يؤدّي هذا الغياب إلى ضياع هذه المقاصد))[٣].

وبذلك يتسنّى للحداثويّين أن يُلقوا قبليّاتهم الفكريّة الغربيّة والعلمانيّة

[١] الشرفي، عبد المجيد، تحديث الفكر الإسلاميّ، ص١٣.

[٢] حنفي، حسن، في الثقافة السياسيّة، ص٢٥٦.

[٣] عبد الرحمن، طه، م.س، ص١٨١.

على النصّ القرآنيّ؛ لتكون محصّلة الاستنطاق القرآنيّ عبارة عن مجموعة من الإسقاطات الفكريّة البشريّة التي تنتج قراءات بعيدة عن روح الشريعة هدفها النقد فحسب، من دون البحث عن مراد الكلام الإلهيّ.

٦- إعادة قراءة القرآن الكريم: بعد أن قطع الحداثيّون الصلة بالتراث ورفضوا كلّ التفاسير التراثيّة، سعوا إلى إعادة قراءة القرآن الكريم كأيّ نصٍّ بشريٍّ، بعد أن رفعوا القداسة عنه وقطعوا صلته بالمصدر الإلهيّ، وأوّل من أطلق مصطلح «إعادة قراءة القرآن» المستشرق الفرنسيّ جاك بيرك (ت١٩٩٥م) في كتابه «إعادة قراءة القرآن»، الذي كان عنوانه في الأصل «حينما كنت أُعيد قراءة القرآن»[١].

وقصدهم من إعادة قراءة القرآن هو أن تكون القراءة جديدة وتختلف جذريًّا عن التفاسير التراثيّة، يقول عطيّة عامر عند وصفه لكتابه - «قراءة جديدة للقرآن-: ((كلّ قراءة للقرآن يجب أن تكون جديدة.... ولهذا الكتاب اسمه قراءة جديدة للقرآن، لا تفسير القرآن كما هو متعارف عليه بين المفسّرين))[٢].

**ثالثًا: الآراء النقديّة لمفهوم القراءات المتعدّدة عند الحداثيّين.**

١ - في القراءة الحداثيّة يكون تعدّد القراءات فيها عرضيًّا، ويمكن أن تكون الأفهام للنصّ الواحد متعارضة تمامًا، وهذا الأمر لا يمكن قبوله؛ لأنّه يؤسّس لنسبيّة الفهم وعدم وجود معنًى حقيقيّ.

٢- القراءات الحداثيّة لا تراعي الثوابت، وترى قابليّة كلّ نصّ للقراءات المختلفة، حتّى لو أدّى ذلك إلى إنكار القضايا الثابتة في النصّ الشرعيّ، وإن كان النصّ قطعيًا، قال نصر حامد أبو زيد: ((وليس ثمّة عناصر ثابتة في النصوص، بل

---

[١] انظر: جاك بيرك(ت١٩٩٥م)، إعادة قراءة القرآن، ص٦.

[٢] عامر، عطيّة، قراءة جديدة للقرآن، ص٦-٧.

لكلّ قراءة بالمعنى التاريخيّ الاجتماعيّ جوهرها الذي يكشف عنه النصّ))[١]، مع أنّ هناك ثابتة وضروريّة، ولا يمكن أن تتعدّد فيها القراءة.

٣- إنّ القراءة الحداثيّة تعدّ كلّ القراءات صحيحة، وإن كانت متعارضة مع بعضها، ويجب القبول بجميع تلك القراءات من دون ترجيح بين الصحيح والسقيم منها، ومن دون الخضوع لأيّ أساس أو مائز علميّ للتقويم، وفي جميع المجالات سواء أكانت ثابتة أو متغيّرة، ومن دون إخضاعها لمنهجٍ علميٍّ.

٤- إنّ أغلب القراءات الحداثيّة تتعامل مع النصّ القرآنيّ كأيّ نصٍّ أدبيٍّ، يمكن أن تُطبق عليه النظريّات الألسنيّة، والتاريخيّة، والهرمنيوطيقيّة، وغيرها، فجعلوا المحوريّة للمتلقّي، وأهملوا دور المؤلّف وقصده، فيتحدّد معنى النصّ على وفق وعي المتلقّي ومستوى فهمه للنصّ.

٥- في القراءة الحداثيّة لا يوجد منهج واضح، وتكون للمفسّر حرّيّة كبيرة في فهم النصّ من دون الخضوع لضوابط التفسير، يقول أركون: ((إنّ وجهة النظر هذه تتّخذ أهمّيّة حاسمة...؛ لأنّها هي وحدها التي تجبرنا على الربط بين مختلف أنواع المنهجيّات التحليليّة))[٢].

لذا تميّزت الرؤية الحداثيّة بعدم الالتزام بمنهج معيّن، فهو خليط من المنهج الألسني السيميائي والمنهج النقدي التاريخي، بالإضافة إلى منهج المقاربة الانتروبولوجيّة والقراءة التأويليّة[٣]. فلا يوجد منهجٌ واحدٌ، بل هي مجموعة مناهجٍ تلفيقيّةٍ؛ لأنّ القراءة الحداثيّة لا تفترض منهجًا علميًّا محدّدًا في التعامل مع النصّ القرآنيّ، بل تتبنّى عدّة مناهج مختلفة، وقد تكون متناقضةً في الوقت نفسه.

[١] أبو زيد، نصر حامد، م.س، ص٥٧-٥٨.

[٢] آركون، محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ص٧٠.

[٣] انظر: هجر، حميد قاسم، م.س، ص٢٤٥.

٦- إنّ بعض القراءات الحداثيّة لا ترى أهمّيّة للعلاقة بين اللفظ والمعنى من خلال عمليّة الوضع، ولا تفترض أيّ قيمةٍ للدلالة اللفظيّة[١]، وبذلك يفيد كلّ قارئ من قبليّاته المعرفيّة لاكتشاف المعاني، لأنّ الألفاظ بحدّ ذاتها لا تحمل أيّ معنى من المعاني.

٧- فتحت القراءات الحداثيّة الباب للتفسير بالرأي في ضوء فرض قبليّات المفسّر على النصّ، فالقراءة المعتمدة على الهرمنيوطيقيا الفلسفيّة وعلى نظريّات التلقّي تجعل المحوريّة للمتلقّي بعد أن تفترض موت المؤلّف، وتعطي للمتلقّي الحقّ في إعادة قراءة النصّ بعيدًا عن قصد المؤلّف، مما تجعل الأفهام للنصّ الواحد تختلف إلى درجة التناقض في الفهم أحيانًا، وتجعل الحقيقة نسبيّةً وسيالةً، يقول شبستري: ((إنّ مسلّمات علم الهرمنيوطيقيا والتاريخ سواء قبل الآخرون أم لم يقبلوا، تدلّ على أنّه لا يمكن فهم وتفسير أيّ نصٍ، أو دراسة أيّة حادثةٍ تاريخيّةٍ بدون معلوماتٍ، وأحكامٍ، وتوقّعاتٍ، وميولٍ مسبقةٍ))[٢]، ويصف «زهير بيطار» الهرمنيوطيقيا الفلسفيّة بأنّها: ((تؤمن أن المفسّر أو الفاهم ليس محايدًا في عمليّة الفهم، إذ إنّ أفقه المعرفيّ، وذهنيّته وقبليّاته تتدخّل يقينًا في تفسير النصّ))[٣].

وبذلك رفضت كلّ ما لا يكون تحت سيطرة العقل، وتأويله بالرمز أو الأسطورة[٤].

---

[١] انظر: العكيلي، سعيد، م.س، ص٢١٤.

[٢] شبستري، مجتهد: نقد القراءة الرسميّة للدين، ص٢٤٧.

[٣] بيطار، زهير، حوارات حول فهم النصّ، ص٢٣.

[٤] انظر: محمود عبد الله، حسان، م.س، ص١٢٩-١٣٠.

## المطلب الثاني: القراءات المتعدّدة من منظور القراءة التأصيليّة، المفهوم والمقتضي

وتعدّد القراءات بمعنى تعدّد الآراء والاجتهادات ومستويات الفهم يعود إلى أزمان قديمة، فتعدّد القراءات عند المسلمين ظهر مع تعدّد الفرق والاختلاف في الآراء الكلاميّة، ومن ثمّ انعكست على الفقه والتفسير، فالاجتهاد الفقهيّ، ومقولة التصويب عند الأشاعرة**، وكذلك الاختلاف في تفسير الآية الواحدة عند المفسّرين واحتمالها لأكثر من تفسير، وخصوصًا الآيات المتشابهة، يمكن أن يُعدّ أصلًا لتعدّد القراءات عند المسلمين.

### أوّلًا: مفهوم القراءات المتعدّدة في ضوء القراءة التأصيليّة.

**تعدّد القراءات في ضوء القراءة التأصيليّة**: وهو تعدّد الفهم والتفسير للنصّ الواحد، على وفق مراتب طوليّة غير متعارضة، كأن يكون للمفهوم الواحد أكثر من مصداق قابل للانطباق على ذلك المفهوم، وتطبيقات هذا المعنى كثيرةٌ في نظريّة الجري والتطبيق، والبطون القرآنيّة.

وتوجد اصطلاحات في تطبيقاتها العمليّة تكون قريبة أو مطابقة لمصطلح تعدّد القراءات، وحتى تتبيّن العلاقة بين تعدّد القراءات والاصطلاحات القريبة منها لا بدّ من التعريف بأهمّ تلك الاصطلاحات:

١- **الاجتهاد**: هو ((القدرة الفعلية على استنباط الأحكام والوظائف العمليّة من أدلّتها المعتبرة))[١].

وعُرف المنهج الاجتهاديّ في تفسير النصّ القرآنيّ بأنّه: ((بذل الجهد الفكريّ

[١] الصفار، فاضل، الإجتهاد والتقليد، ج١، ص٢١.

واستخدام قوّة العقل في فهم آيات القرآن ومقاصده))[١] من خلال تتبّع ظواهر القرآن أو حكم العقل الفطريّ مع موافقة القرآن والسنّة ومراعاة سائر الشروط[٢].

وتعدّد القراءات التأصيليّة من قبيل تعدّد الاجتهادات؛ لذا رفض بعض أصحاب القراءات الحداثيّة الاجتهاد بهذا المعنى بعد أن كانوا دعاة التعدّد؛ لأنّ الاجتهاد بهذا المعنى منضبط بمجموعة من الشروط تُبعد المجتهد عن فرض رأيه الشخصيّ، ويكون دوره دور الكاشف عن الحكم الشرعيّ من مصادر التشريع على مستوى الفقه، ودور الباحث عن المراد الإلهيّ على مستوى التفسير، وهذا الأمر لا ينسجم مع القراءات الحداثيّة[٣].

فتعدّد القراءات في المنظور التأصيليّ ما هو إلّا نتيجة للاجتهاد التفسيريّ بالمعنى الأصوليّ المنضبط بمعايير وضوابط، فعندما يتعدّد الاجتهاد تتعدّد القراءات والقراءة بهذا المعنى اجتهاد قائم على أُسس وعلى نظام معرفيّ.

وممّا تقدم يبدو أنّ تعدّد القراءات نتيجة من نتائج الاجتهاد؛ فاختلاف الاجتهاد في مسألة ينتج اختلاف القراءة وهو ما ينتج عنه تعدّد القراءات.

فتعدّد القراءات أمرٌ إيجابيٌّ إذا كان مبنيًّا على أُسسٍ علميّةٍ، وقواعدٍ معرفيّةٍ، ورؤية معاصرة لا تعارض الثوابت الإسلاميّة.

٢-**الظهور النوعيّ**: الظهور نوعان: شخصيّ، ونوعيّ، ويُقصد بالظهور الشخصيّ: ((هو الذي يسبق إلى ذهن كلّ شخصٍ))[٤]، وبعبارة أخرى: هو الفهم الذي يكون خاصًا بشخصٍ ما اعتمادًا على الظروف الذهنيّة والنفسيّة والذوقيّة لذاك الشخص، فيفهم من الكلام ما لا يفهمه غيره من الناس.

---

[١] الرضائي، محمّد علي، م.س، ص١١٣.

[٢] انظر: الخوئي، أبو القاسم (ت١٤١٣هـ): البيان في تفسير القرآن، ص٦٩.

[٣] انظر: عبد الرحمن، عبد الهادي، سلطة النصّ، قراءات في توظيف النصّ الدينيّ، ص١٩٠.

[٤] الشاهرودي، محمود، بحوث في علم الأصول، ج٤، ص٢٩١.

ويُقصد بالظهور النوعيّ بأنه: الظهور ((الذي يشترك في فهمه أبناء العرف والمحاورة الذين تمّت عرفيّتهم))[١]، وعُرّف كذلك: ((هو أن يكون ظهور الكلام ظهورًا قائمًا لدى العرف العام ويفهمه نوع الناس وعامّتهم على أساس القواعد العامّة للغة وأساليب الخطاب))[٢].

والفرق بين الظهورين أنّ الحجّيّة تكون للظهور النوعيّ العامّ الذي يسمى الظهور الموضوعيّ؛ لأنَّ الظهور الذاتيّ الشخصيّ نسبيٌّ قد يختلف من شخصٍ لآخر، أمّا الظهور النوعيّ فهو حقيقةٌ ثابتةٌ عند أهل العرف وأبناء اللغة لا يمكن إنكارها بحسب قواعد المحاورة[٣]، وهو ما يمكن أن يُدرك وجدانًا، فإنّ الظهور الذي ينسبق من اللفظ إلى أذهان عدّة أشخاصٍ تختلف ظروفهم الشخصيّة، يدلّ على أنّ هذا الانسباق كان بناءً على نكتة مشتركة وليس لقرائن شخصيّةٍ[٤].

والظهور النوعيّ «هو الذي ينشأ عن مبرّرات عقلائيّة تعتمد الضوابط اللغويّة والطرق المتّبعة عند أهل المحاورة في بيان المراد وتلقّي الخطاب، وهذا النحو من الظهور هو الذي انعقدت السيرة العقلائيّة على ترتيب الأثر على مؤدّاه والاحتجاج به على المتكلّم، فهو الذي يكشف عن إرادة المتكلّم للمعنى المستظهر، إذ إنّ المستظهر من حال المتكلّم العرفيّ هو اعتماد الأساليب العرفيّة في أداء مراداته، وهذا هو الذي يبرّر استظهار إراداته للمعنى المناسب للضوابط اللغويّة والمناسب للأساليب المتّبعة»[٥].

وكثيرًا ما يحصل لبسٌ بين الظهورين وعدم تمييز بينهما، فيختلف الفهم تبعًا

---

[١] الشاهرودي، محمود، بحوث في علم الأصول، ج٤، ص٢٩١.

[٢] الحكيم، محمّد باقر (ت١٤٢٤هـ)، تفسير سورة الحمد، ص٤٣.

[٣] انظر: الشاهرودي، م.س، ج٤، ص٢٩١.

[٤] انظر: الجواهري، حسن، القراءة الجديدة للنصوص الدينيّة (الهرمنيوطيقيا)، ص١٧٧.

[٥] صنقور، محمّد، المعجم الأصوليّ، ج٢، ص ٢٨٦.

لذلك مما يجرّ المفسّر للتفسير بالرأي من حيث لا يشعر؛ ((لأنّ الشخص قد يتأثّر بظروفه وملابساته وسنخ ثقافته أو مهنته أو غير ذلك، فيحصل في ذهنه أنسٌ مخصوص بمعنى مخصوص لا يفهمه العرف العامّ عن اللفظ))[١].

وتعدّد القراءات بالمعنى الحداثويّ من قبيل الظهور الشخصيّ، أما تعدّد القراءات بالمعنى الأصوليّ، فهو من قبيل الظهور النوعيّ الموضوعيّ[٢].

٣-**تعدّد الفهم:** عُرّف الفهم بأنّه ((الاستنتاج العلميّ والإدراك عن شيءٍ مسموعٍ أو مرئيٍّ أو بمنزلتهما، والعلم أعمّ منه. كما أنّ الفهم مقدّمة وباعث لحصول العلم والمعرفة، وليس بعلم، فلا يقال إنّه كثير الفهم، كما يقال إنّه كثير العلم والمعرفة))[٣].

والعلاقة بين الفهم والتأويل يمكن أن تفهم في ضوء نوعيّة القارئ للنصّ، فإذا كان القارئ عاديًّا ففي قراءته بعدان: الأوّل، بعدٌ معرفيّ استكشافيّ يستعمل التأويل وسيلة وآليّة للوصول للفهم، وهنا يكون التأويل طريقًا للفهم. والثاني، بعدٌ أيديولوجيّ يُؤَوّل الفهم بحسب القبليّات والمسبقات فيوحد، فهمه مع تأويله ويساوي بينهما.

وإذا كان القارئ للنصّ معصومًا راسخًا في العلم، فيكشف عن التأويل بحقيقة الفهم لمراتب النصّ القرآنيّ في المراتب الغيبيّة، وأحيانًا يجعل من التأويل وسيلة وآليّة إذا أراد تفهيم النصّ وتبيّنه، فيكون الفهم هنا أعم من التفسير والتأويل، والعلاقة بينهما علاقة عموم وخصوص مطلق، فالفهم أعمّ من التأويل؛ لأنّ التأويل حالة من حالات الفهم.

---

[١] الشاهرودي، م.س، ج٤، ص٢٩١.

[٢] انظر: العكيلي، سعيد، م.س، ص٢٢٨.

[٣] مصطفوي، حسن (ت١٤٢٦هـ)، التحقيق في كلمات القرآن، ج٩، ص١٦٣.

ونتيجة ما تقدّم، ظهر للبحث أنّ القراءة في المنظور التأصيليّ أوسع مفهومًا من الاجتهاد والظهور والفهم، وأنّ هناك اختلافًا يسيرًا بين هذه المصطلحات وبين مصطلح تعدّد القراءات، وهذا الاختلاف في أكثر أحواله في اللفظ، وتطابق في النتيجة، فاختلاف الاجتهاد، وتعدّد الظهور الشخصيّ، وتعدّد الفهم، ينتج عنها تعدّد القراءات.

وتعدّد القراءات في ضوء القراءة التأصيليّة محلّ قبول كثير من علماء المسلمين بشرط أن تخضع القراءات لمعايير وضوابط، وهذه المعايير وإن لم تذكر بهذا العنوان صريحًا، فقد ذُكرت ضمنًا، في شروط التأويل، والاجتهاد، والتفسير، ويمكن تتبّعها من خلال سمات، وأُسس القراءة التأصيليّة، ومن أهمّ تلك الأُسس والضوابط هي[١]:

لا بدَّ من وجود منهج واضح تبنى عليه القراءة حتّى تتحاكم في ضوئه، ويكون التفسير جاريًا على وفق ذلك المنهج.

لا بدّ من مراعاة الثابت والمتغيّر في النصّ، فيمكن أن تتعدّد القراءات في المتغيّرات، ولا يمكن أن تتعدّد في الثوابت.

مراعاة قصد المؤلّف: وهذا الشرط من مسلمات القراءة التأصيليّة، فلا بدّ أن تكون المحوريّة للمؤلّف وليس للمتلقّي؛ لأنّ المفسّر يبحث عن مراد المولى (تبارك وتعالى).

يجب أن يكون التعامل مع النصّ على وفق أساليب المحاورة العربيّة، وعلى وفق النظام اللغويّ العامّ؛ لأنّ القرآن نزل بلغة العرب، فلا بدّ من مراعاة أساليب العربيّة عند البحث عن مراد الله في كلماته.

---

[١] أفاد الباحث في تقرير هذا الموضوع من مجموعة مراجع هي: باحث إسلاميّ، آراء حداثيّة في الفكر الدينيّ عرض ونقد، صص١٥٧ - ١٦٨؛ العكيلي، سعيد، م.س، صص٢١٤-٢٢٨؛ الخطيب، مواهب، تعدّد القراءات في فهم النصّ القرآنيّ دراسة نقديّة، ص٢٨.

أن يكون الهدف هو معالجة القضايا المعاصرة في ضوء البحث عن أجوبة لتلك الإشكاليّات، وذلك بمحاورة النصّ القرآنيّ واستنطاقه، وليس عبر إسقاط الرأي والقبليّات الفكريّة على النصّ وتحميله ما لا يحتمل.

الجمع بين العقل والنقل، فهناك كثير من الآيات لا يمكن أن يُدركها العقل وحده، كالآيات التي تتحدّث عن العوالم الغيبيّة، وعن الصفات الإلهيّة، وعن المعاد، والثواب، والعقاب....

الإحاطة بعلوم الشريعة وعلوم اللغة، وهذه من شروط المفسّر التي يجب توفّرها في كلّ من يريد أن يسبر أغوار التفسير ويستخرج درر القرآن الكريم[١].

صحّة الاعتقاد: يرى الدكتور محمّد حسين الصغير أنّ هذا الشرط: ((أمرٌ ضروريٌ تمليه طبيعة الإيمان بأنّ القرآن هو الكتاب المنزل على نبيّه المرسل دون زيادةٍ أو نقصانٍ، والنظر إليه بمنظور مقدّس، ليكون الباحث في مضامينه مفسّرًا جادًّا، تنبعث عقيدته من داخل النفس الإنسانيّة))[٢].

**ثانيًا: المقتضي لتعدّد القراءات التأصيليّة:**

طبيعة القرآن الكريم - كونه رسالةً عالميّةً خالدةً، صالحة لكلّ زمانٍ ومكانٍ- تقتضي تعدّد القراءات، فليس القرآن الكريم نصًّا تاريخيًّا خاصًّا بزمانٍ أو مكانٍ معيّنين، كما يروّج لذلك أصحاب نظريّة تاريخيّة النصّ، فالقول بتعدّد قراءات النصّ بالمعنى الإسلاميّ حاجةٌ ملحّةٌ؛ لمواجهة المدّ العلمانيّ الذي يحاول زعزعة الثوابت بحجّة التجديد والحداثة.

فالحاجة إلى تجديد أساليب التفسير وطرقه نابعة من أنَّ علاقة النصّ القرآنيّ بالواقع علاقة وثيقة لا يمكن الانفكاك بينهما، فما هو ثابت بالواقع يكون ثابتًا في

---

[١] انظر: السيوطيّ، جلال الدين (ت ٩١١هـ): الإتقان في علوم القرآن، ج٢، ص٤٦٨.

[٢] الصغير، محمّد حسين، المبادئ العامّة لتفسير القرآن الكريم،ص٤٢.

النصّ القرآنيّ، ولا يخضع لتعدّد القراءات، وما كان متغيّرًا في الواقع يكون متغيّرًا في النصّ، فالعلاقة بينهما علاقة تفاعل؛ لذا تختلف التفسيرات والآراء بحسب الزمان، فضلًا عن طبيعة القرآن الكريم للتكيّف مع الزمان والمكان، فإنّ القرآن الكريم فيه مقتضيات متعدّدة تفتح المجال لتعدّد القراءات، نحو وجود المتشابه، وقابليّة مفاهيمه للجري والانطباق، ووجود الرموز في بعض الآيات القرآنيّة، واختلاف القراءات القرآنيّة وغيرها....، ويحاول البحث هنا بسط القول في أهمّ مقتضيات تعدّد قراءات النصّ القرآنيّ، وهي:

### ١- وجود الآيات المتشابهة:

التشابه هو الغموض على مستوى المفاهيم أو على مستوى المصاديق باختلاف الآراء التي فسرت معنى المتشابه[١]، وهذا الغموض ليس غموضًا استغلاقيًّا لدرجة امتناع معرفته كما ذهب بعضهم إلى ذلك واعتباره من الأمور التي استأثر الله بعلمها[٢]، وهذا الرأي خلاف الرأي السائد الذي يقول بإمكانيّة معرفة المتشابه، بدلالة الآية نفسها التي نصّت على إمكانيّة الاتّباع (يتّبعون ما تشابه)، وهذا الاتّباع فتح احتماليّة التفسير على آراء مختلفة وقراءات متعدّدة، وخصوصًا في آيات الصفات الخبريّة التي تأسّست على ضوء قراءاتها التفسيريّة فرق وآراء كلاميّة، وخصوصًا إذا ارتبطت تلك القراءة بابتغاء الفتنة التي حذرت منها الآية المباركة، فعندئذٍ تكون الأهواء هي من تتحكّم بالقراءات التفسيريّة؛ لاحتماليّة الآية المتشابهة لأكثر من معنى، ولانطباقها على أكثر من تصوّر.

وعليه إرجاع المتشابهات إلى المحكمات أو الرجوع إلى الراسخين في العلم لحلّ التّشابه.

---

[١] انظر: الحكيم، محمّد باقر (ت١٤٢٤هـ)، علوم القرآن، صص١٦٩-١٧١.

[٢] انظر: القرطبي، أبو عبد الله محمّد بن أحمد الأنصاريّ (ت٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبيّ)، ج١، ص١٥٤؛ انظر: الشوكانيّ، محمّد بن علي بن محمّد (ت: ١٢٥٠هـ)، فتح القدير الجامع بين الرواية والدراية في علم التفسير، ج١، ص٣٠.

وعلى هذا الأساس، فإنّ المتشابه يختلف عن تعدّد القراءات بالمعنى الحداثيّ؛ لأنّ تعدّد القراءات عندهم تفترض صحّة جميع المعاني[١].

**٢- تعدّد القراءات القرآنيّة**: في كثير من الآيات التي لها أكثر من قراءة قرآنيّة، يكون للقراءة أثر في تعدّد المعنى الذي يستتبع تعدّد في الحكم الشرعيّ والعقديّ، وخصوصًا عند الالتزام بتواتر القراءات السبعة أو العشرة، فإنّ ذلك يُحتّم تناقضًا لا يمكن حلّه في ضوء الجمع بين الآيات المختلفة إلّا بالقول بتعدّد قراءات النصّ. أمّا على القول الذي لا يرى تواتر القراءات، فإنّ المسألة أقلّ حدةً، فيمكن التركيز على المشتركات، وهي مادّة الكلمة، أمّا هيئتها فالاختلاف قد يكون ناشئًا من سوء الخطّ أو اشتباه الراوي، وغيرها من الأسباب التي دعت إلى تعدّد القراءات القرآنيّة[٢].

**٣- قابليّة مفاهيم القرآن للجري والانطباق**: تعدّدت أقوال المفسّرين في معنى الجري والانطباق وملخّص ما نتج عن تلك الأقوال هو أنّ المقصود بالجري هو تعدية سبب النزول إلى مصاديق لم تكن سببًا للنزول، أو أنّها لم تكن موجودة في زمنه، بالإفادة من عموم اللفظ وعدم تخصيصه في مصداق معيّن[٣].

والانطباق: يعني انطباق الآية على مصاديق لم تكن هي السبب في نزول الآية، وعدم الاقتصار على المصداق الأوّل الذي نزلت بسببه الآية[٤].

ويبدو أنّه لا فرق بين الجري والانطباق من حيث الدلالة، والعطف بينهما عطف تفسير، إلّا أنّ الجري يمثّل النظريّة والتصّور، والانطباق يمثّل انطباق النظريّة على المصاديق[٥].

---

[١] انظر: اليزدي، م.س، ص ٤٩.

[٢] انظر: معرفة، محمّد هادي، التمهيد في علوم القرآن، ج٢، صص١٣-٤٢.

[٣] الطباطبائيّ، محمّد حسين، القرآن في الإسلام، ص٥١.

[٤] انظر: الطباطبائيّ، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٣، ص٧٢.

[٥] انظر: م.ن، ص٤٠.

وأصل قاعدة الجري والانطباق نابعة من روايات المعصومين، ومن تلك الروايات، ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: ((ولو أنّ الآية إذا نزلت في قوم ثمّ مات أولئك القوم ماتت الآية، لما بقي من القرآن شيء، ولكن القرآن يجري أوّله على آخره ما دامت السماوات والأرض))[١]، وما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: ((للقرآن تأويل يجري كما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، فإذا جاء تأويل شيء منه وقع، فمنه ما قد جاء، ومنه ما يجيء))[٢].

والنماذج التطبيقيّة لهذه القاعدة كثيرةٌ منها: ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ**﴾ (سورة الكوثر:١)، فقد اختلف المفسّرون في معنى الكوثر على أقوالٍ كثيرةٍ أوصلها بعضهم إلى خمسة عشر معنى، فقد ذكر الرازي في تفسيره أنّ معنى الكوثر هو النهر، والحوض، والنسل، والنبوّة، وكثرة العلماء، والقرآن، والإسلام، وكثرة الأتباع، والفضائل الكثيرة، ورفعة الذكر، والعلم، والخلق الحسن، والمقام المحمود، وسورة الكوثر نفسها؛ لأنّه على الرغم من قصرها، إلّا أنّها وافية بجميع منافع الدنيا والآخرة[٣].

وكلّ تلك المعاني ترجع إلى المعنى اللغويّ للكوثر، وهو «الخير الكثير»[٤]، وتطبيقها على مصداق معيّن من باب الجري والتطبيق، فمفهوم الخير الكثير ينطبق على تلك المعاني، فالنهر خيرٌ كثيرٌ، والإسلام خيرٌ كثيرٌ، والقرآن خيرٌ كثيرٌ، والنبيّ صلى الله عليه وآله، خيرٌ كثيرٌ، وفاطمة الزهراء عليها السلام خيرٌ كثيرٌ....

وفي ضوء قاعدة الجري والانطباق، يمكن أن تُفهم كثير من آيات القرآن بفهم يتناسب مع تطوّر الزمان والمكان وعالميّة القرآن وخاتميّة الرسالة وخلودها،

---

[١] العيّاشي، م.س، ج١، ص١٠.

[٢] المجلسّي، محمّد باقر، بحار الأنوار لجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، ج٢٣، ص٧٩.

[٣] انظر: الرازي، التفسير الكبير، ج٣٢، صص٣١٣-٣١٦.

[٤] انظر: الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج٥، ص٣٤٨.

وبذلك تندفع إشكاليّة تاريخيّة النصّ، وفي الوقت نفسه لا تحصر المفهوم العامّ في مصداق واحد، فما دام المفهوم عامًّا ويمكن أن ينطبق على أكثر من مصداق، فإنّ ذلك سيفتح تطبيقات القرآن على كلّ زمان مع تجريد اللفظ من خصوصيّاته الزمانيّة والمكانيّة.

٤ - **البطون القرآنيّة**: وردت روايات كثيرة تخصّ نظريّة البطون القرآنيّة نصًّا أو ضمنًا، وكثرة الروايات قد تجعل من مسألة البطون متواترةً تواترًا إجماليًّا أو معنويًّا[١].

وهذه الروايات غير خاصةٍ بالشيعة فقط كما يُروَّج لذلك، واختُلف في تفسير معنى البطون على أقوالٍ كثيرةٍ، بعضها تدخل في دائرة المفهوم نحو تداعي المعاني، أو الدلالات الإلزاميّة، أو تعدّد المصاديق كما في الجري والانطباق وغيرها، وذهب العرفاء إلى أنّها داخلة في دائرة المصاديق، فهي مجموعة معاني متراتبة على شكل طبقات وجوديّة في كلّ عالم لها وجود يختلف عن الوجود الآخر سعة وضيقًا بحسب العالم الذي توجد فيه، ففي عالم الشهادة يكون المعنى أضيق من عالم الغيب وهكذا[٢].

ويرجع السيّد الطباطبائيّ البطون إلى التدرّج في ظهور معاني الآيات: «أي ظهور معنى بدائيّ من الآية، ثمّ ظهور معنى أوسع وهكذا، وهذا جارٍ في كلّ من الآيات الكريمة بلا استثناء، وبالتأمّل في هذا الموضوع يظهر معنى ما روي عن النبيّ ﷺ إنّ للقرآن ظهرًا وبطنًا ولبطنه بطنًا إلى سبعة أبطن». وعلى هذا للقرآن ظاهر وباطن أو ظهور وبطن، وكلا المعنيين يرادان من الآيات الكريمة، إلّا أنّها واقعات في الطول لا في العرض، فإنّ إرادة الظاهر لا تنفي إرادة الباطن وإرادة الباطن لا تزاحم إرادة الظاهر»[٣].

---

[١] انظر: باحث إسلاميّ، م.س، ١٧٥.

[٢] انظر: الأمين، إحسان، التفسير بالمأثور وتطوّره عند الشيعة الإماميّة، ص٢٩٣- ٢٩٤.

[٣] الطباطبائي، محمّد حسين، القرآن في الإسلام، ص٢٨.

ويعلّل صاحب الميزان استعمال القرآن الكريم طريقة الظاهر والباطن: «إنّ هذه الطريقة الحكيمة نتيجتها أن تبثّ المعارف العالية بلغة ساذجة (بسيطة) يفهمها عامّة الناس، وتؤدّي ظواهر الألفاظ في هذه الطريقة عمليّة الإلقاء بشكل محسوس أو ما يقرب منه وتبقى الحقائق المعنويّة وراء ستار الظواهر، فتنجلي حسب الأفهام، ويدرك منها كلّ شخص بقدر عقله ومداركه»[١].

وهكذا يتأكّد لدينا اختلاف التفسيرات في معنى البطون، إلّا أنّها معانٍ طوليّة غير متعارضة فيما بينها، بل هي دوائر واحدة فوق الأخرى، وهذه الدوائر لا تلغي حجيّة الظاهر ولا تستغني عنه، وإنّما يتكامل بها المعنى الظاهريّ[٢].

ويتحدّث صاحب الميزان مبيّنًا أسباب اعتماد القرآن طريقة الظاهر والباطن، حيث إنّ هذه الطريقة الحكيمة نتيجتها أن تبثّ المعارف العالية بلغة ساذجة يفهمها عامّة النّاس، وتؤدّي ظواهر الألفاظ في هذه الطريقة.

وبهذا الفهم، فإنّ نظريّة البطون تدعم فكرة تعدّد القراءات التي يكون الاختلاف فيها بين البطون في السطح والعمق لا في القراءات المتباينة، سواء أكان التباين كلّيًّا أم جزئيًّا.

٥- **الرمز في النصّ القرآنيّ**: الرمز في اللغة يعني الإشارة والإيماء[٣]، وفي الاصطلاح الأدبيّ: تفاعل بين شيئين وإحداث علاقة بينهما، وذلك بجعل أحدهما إشارة لشيء محذوف، فيكون أحدهما ظاهرًا والآخر خفيًا[٤]، والرمز في النصّ الأدبيّ ((يعمل على جعل نشاط الكلمات غير اعتياديّ في نسيج اللغة الروائيّة، فيأتي المعنى مُضعّفًا، ومُكثّفًا، ومشحونًا بالدلالات

[١] الطباطبائي، محمّد حسين، القرآن في الإسلام، م.س، ص ٣٢.

[٢] انظر: باحث إسلاميّ، م.س، ص١٩٥ - ١٩٦.

[٣] انظر: الفراهيدي، م.س، ج٧، ص٣٦٦.

[٤] انظر: متلف، أسية، اشتغال الرمز الدينيّ ضمن إسلاميّة المعرفة «رواية بياض اليقين لعميش عبد القادر نموذجًا»، ص٦١.

المتعارضة إلى أقصى حدّ ضمن هذا المركّب الفنّيّ؛ نتيجة لهذا النشاط اللغويّ الرمزيّ))[١].

وفي الاستعمال القرآنيّ يتجلّى الرمز مع وجود الآيات المتشابهة، على الرأي الذي يرى أنّ المتشابه مما استأثر الله بعلمه، ويبرز كذلك في ضوء البطون القرآنيّة، والأحرف المقطّعة، وبعض الكنايات، والاستعارات، والمثل، والتشبيه......

فالقرآن الكريم -على ما يرى السيّد الطباطبائيّ(ت١٤٠٢هـ)- مثلٌ للحقيقة الإلهيّة في المراتب الوجودية المختلفة، لتتحقّق الهداية في جميع المستويات، إذ يقول: ((أنّ البيانات اللفظيّة القرآنيّة أمثالٌ للمعارف الحقّة الإلهيّة؛ لأنّ البيان نزل في هذه الآيات إلى سطح الأفهام العامة التي لا تدرك إلّا الحسّيّات ولا تنال المعاني الكلّيّة إلّا في قالب الجسمانيّات))[٢].

وقد استعمل القرآن الكريم الرمز في مواقع خاصّة يتطلّبها السياق والوظيفة القرآنيّة، ولم يُكثر من استعمال الرمز حتّى ينسجم النصّ مع مُسلّمة البيان القرآنيّ (هدى وبيان ونور مبين)، وليس كما يصوّر بعضهم أنَّ النصوص الدينيّة نصوصٌ ذات طابعٍ رمزيّ، يقول شبستري: ((وفي علم الدين المعاصر لغة الدين لغةٌ رمزيةٌ، ومعرفة كلّ دين عبارة عن مجموعة من الظواهر الرمزيّة اللسانيّة واللغويّة، والإسلام بما أنّه قراءة فيستفيد بالدرجة الأولى من بحوث الهرمنيوطيقا... وعلى أساس هذا العلم تُفسر وتُفهم النصوص الدينيّة بأنّها قضايا رمزيّة))[٣].

فمن استعمالات القرآن الكريم للرمز في مواضع يتطلّبها السياق وفق الأساليب العربيّة في التعبير، قوله تعالى: ﴿**اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**﴾

---

[١] انظر: متلف، أسية، اشتغال الرمز الدينيّ ضمن إسلاميّة المعرفة «رواية بياض اليقين لعميش عبد القادر نموذجًا»، ص٨١.

[٢] الطباطبائي، تفسير الميزان، م.س، ج٣، ص٦٢.

[٣] شبستري، نقد القراءة الرسميّة للدين، م.س، ص٣٦٨.

(البقرة، ٢٥٧)، فالنور رمز للإيمان، والظلمات رمز للكفر، ويفهم ذلك في ضوء السياق الذي ورد فيه النصّ، ويتضح كذلك في ضوء نصوص أخرى، قال تعالى: ﴿**أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا**﴾ (الأنعام، ١٢٢)، فالحياة رمز للهداية، والموت رمز للضلال، فمن يهتدي يجعل له نورًا وهذه من أساليب الاستعارة في البلاغة العربيّة[١].

واستُعمل الرمز من خلال الكناية عن الأمور الغيبيّة بما هو محسوس، قال تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ (الفتح، ١٠)، وقال تعالى: ﴿**وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾ (الزمر، ٦٧)، فكنّى باليد الجارحة عن القدرة والسيطرة، والدليل على أنّ المقصود بالكلام الكناية لا الحقيقة، مسلّمة تنزّهه تعالى عن الجسميّة[٢].

واستعمال الرمز في النصّ القرآنيّ وظيفيّ في سياق الوظيفة القرآنيّة الأهمّ، وهي هداية الناس، فالقرآن مثّل لتلك الحقيقة الغيبيّة، فاستعمل أدوات اللغة في إيصال المعنى للمخاطب، فضاقت اللغة بتلك الحقيقة، وخصوصًا في المعاني الغيبيّة فاستعمل المجاز والكناية لتمثيل تلك الحقيقة[٣].

كما أنّ طبيعة القرآن الكريم تقتضي أن لا تكون ألفاظه مستهجنة فكنّى عنها بما ينسجم مع أدب القرآن، فثمّة ظروف موضوعيّة عمّقت الحاجة إلى وجود الرمزيّة في القرآن الكريم، ومن تلك الظروف تربويّة القرآن ومقصديّة الهداية، قال تعالى: ﴿**نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ**﴾ (البقرة، ٢٢٣)، قيل الحرث كناية عن النكاح على وجه التشبيه[٤]، وقال تعالى: ﴿**أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ**

[١] انظر: الحسينيّ، جعفر باقر، أساليب البيان في القرآن، ص ٥٢٤.

[٢] انظر: الحسينيّ، جعفر باقر: أساليب البيان في القرآن، ط٢، قم المقدّسة، مؤسّسة بوستان كتاب، ١٤٣٢هـ - ١٣٩٠ش، ص٦٤٨.

[٣] انظر: الطباطبائيّ، تفسير الميزان، ج٣، ص٦٢.

[٤] انظر: الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن بن علي بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، ج٢، ص٢٢٣.

**الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾** (البقرة، ١٨٧)، الرفث كناية عن الجماع وكلّ ما يتبعه[١].

ومما تقدم يظهر أنّ ثمّة اختلافًا بين استعمال الرمز في النصوص الأدبيّة وبين استعماله في النصوص القرآنيّة، ففي الأوّل يكون الرمز استغلاقيًّا أحيانًا، ولا توجد قرينة بينه وبين المعنى الموضوع له، فتتعدّد الأقوال بحسب ما يراه المتلقّي، بينما في النصّ القرآنيّ يكون الرمز جاريًا وفق أساليب اللسان العربيّ ومحقّقًا هدف الهداية المستمرّة من خلال التمثيل بصور حسّيّة ومعنويّة للتعبير عن الحقيقة القرآنيّة، وكما أنّ بعض الرموز جاءت مراعاةً لظروفٍ يقتضيها النصّ نحو التأدّب، والتلطّف في التعبير، من خلال استعمال المجاز والكناية.

## ثالثًا: الموقف من مفهوم القراءات المتعدّدة في ضوء القراءة التأصيليّة -عرض ودراسة-

من الحقائق التي لا يمكن إنكارها، وجود آراءٍ وتفسيراتٍ متعدّدةٍ للنصوص الدينيّة، وهذا التعدّد في الفهم غير منحصرٍ في التفسير، بل موجود على مستوى الفقه والعقيدة، وهذه الاختلافات في الفهم من الشواهد الحيّة على تعدّد القراءات[٢].

ومن الدواعي لتعدّد قراءات النصّ الواحد، اختلاف الأدوات المستعملة، واختلاف مستويات الفهم، وقابلية النصّ لاحتماله أكثر من معنى.

وتعدّد القراءات من الأمور المهمّة في تطوّر الفهم وتجديده انسجامًا مع صلاحيّة القرآن لكلّ زمانٍ ومكانٍ، وخاتميّة الرسالة، بشرط أن تكون تلك القراءات خاضعة لمجموعةٍ من المعايير والضوابط التي تحفظ للقرآن قدسيّته، وتحاول استجلاء مقصد المتكلّم لا مقصد المتلقّي.

---

[١] ينظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج ٥، ص١٥.

[٢] انظر: باحث إسلاميّ، م.س، ص١٥٥.

وموقف علماء الإسلام ومفكّريه من تعدّد القراءات يتّخذ اتجاهات ثلاثة:

**الاتّجاه الأول**: الذين يقبلون بتعدّد القراءات مطلقًا بدون قيد أو شرط، ويُمثل هذا الاتجاه أكثر الحداثويّين.

**الاتجاه الثاني**: الذين يرفضون تعدّد القراءات مطلقًا، ويُمثل هذا الاتجاه السلفيّة والأخباريّة، واستند بعض علماء الأخباريّة[١] إلى أُسس في ذلك، منها:

الأوّل: عدم حجيّة ظواهر القرآن الكريم.

الثاني: صحّة جميع أحاديث كتب الحديث الأربعة من دون الحاجة إلى دراسة سندها ومتنها.

الثالث: انحصار مصادر المعرفة بنصّ القرآن الكريم وروايات المعصومين.

وترتّب على ذلك نتائج عدّة، أهمّها:

انحصار تفسير القرآن الكريم بالأئمّة(عليهم السلام)، وعدم جواز تفسيره من قِبل غيرهم، ومن أعلام هذا الاتّجاه محمّد أمين الاسترابادي (ت:١٠٢٣هـ) الذي قال: "لا سبيل لنا فيما لا نعلمه من الأحكام الشرعيّة النظريّة أصليّة كانت أو فرعيّة إلاّ السماع من الصادقين(عليهم السلام)، وأنّه لا يجوز استنباط الأحكام النظريّة من ظواهر كتاب الله ولا من ظواهر السنن النبويّة ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر(عليهم السلام) بل يجب التوقّف والاحتياط فيهما"[٢].

---

[١] الأخبارية، وهم جماعة من الإمامية، وهم على اتجاهين: الاتجاه المتشدّد الذين قصروا مصادر التشريع على موارد النصوص ومضامين الآثار الواردة عن المعصومين(عليهم السلام).
والاتجاه المرن: اعتمد بالدرجة الأساس على الروايات، فالروايات عندهم مقدمة على بقية المصادر المعرفيّة.
وقول الباحث (بعض الاخبارية) مقصود؛ لأن ليس جميع الأخبارية يذهبون لذلك، ومن ذهب له يمثل الاتجاه المتشدد. انظر: محسن الغراوي، محمد عبد الحسين، مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين، ص٥٦.

[٢] الأسترآبادي، محمّد أمين، الفوائد المدنيّة، ص١٠٤.

محاولة حلّ التعارض بين الأحاديث في المسألة الواحدة من خلال القول بنسخ أحدهما، أو كون أحدهما صدر في حال تقيّة، أو غيرها من التوجيهات الأخرى من دون مناقشة صحّة صدورها من المعصوم.

الجمود على فهم محدّد وعدم السماح لقراءات تتناسب مع صلاحيّة الشريعة الإسلاميّة لكلّ زمان ومكان.

عدم وجود تفسير متكامل للقرآن الكريم لقلّة الروايات التفسيريّة التي وصلت إلينا، فالروايات التي بين أيدينا لا تغطّي تفسير جميع الآيات القرآنيّة[١]، فضلًا عن ضعف كثير من تلك الروايات، وبعضها روايات موضوعة[٢]، كما أنّ دلالة كثير من الروايات لا تعطي فهمًا كلّيًّا للآية، فقد تكون بعض الروايات في مقام بيان المعنى الباطنيّ، أو بيان مصداق من مصاديق الآية، أو مصداقها الأتمّ، وأكثر الروايات من هذا القبيل[٣].

عدّ كل تفسير بغير الروايات من قبيل التفسير بالرأي المنهيّ عنه، وانحصار الدليل في المسائل غير الضروريّة للدين بأحاديث المعصومين[٤].

**الاتجاه الثالث:** الذين يقبلون بتعدّد القراءات بقيود وشروط، ويُمثّل هذا الاتجاه أكثر أصحاب النزعة التأصيليّة من الإماميّة وبعض مفكّري مدرسة الجمهور. (فالقرآن حمّال ذو وجوه) كما جاء في وصيّة الإمام علي عليه السلام لابن عباس.

الاتجاهان الأوّل والثاني واضحان، وقد تمّت الإشارة إليهما سابقًا وسيقتصر البحث على عرض أقوال بعض العلماء الذين مثّلوا الاتجاه الثالث، وهذا الاتّجاه

[١] انظر: رضائي، محمّد علي، منطق تفسير القرآن (أصول وقواعد التفسير)، ص٥٩.

[٢] انظر: جولد تسيهر، إجنست، مذاهب التفسير الإسلاميّ، ج٢، ص١٤.

[٣] انظر: مهريزي، مهدي، الروايات التفسيريّة في المصادر الشيعيّة المنهجيّة والحجّيّة، ص٢٩.

[٤] انظر: مهدي، عبد النبيّ، المنهج الصحيح في تفسير القرآن، صص٢٩-٤٦.

على قسمين:

**القسم الأوّل- المؤيّدون لتعدّد القراءات فكرةً ومصطلحًا:** يرى بعض العلماء إمكانيّة قبول تعدّد القراءات مع خضوعها لشروط وضوابط القراءة التأصيليّة، فتعدّد القراءات – في بعده المعرفيّ- يحمل في طيّاته كثيرًا من الإيجابيّات الفكريّة؛ لأنّه يثري جانب الاحتمال في تمثّل الفكرة في عمقها التفسيريّ على أساس تنوّع الاستظهار للآية وتعدّد مستويات الفهم[١].

فبعدما انتشرت مقولة تعدّد القراءات للنصّ الواحد، وهو ما يسمى عند الغربيّين بـ(الهرمونطيقيا) أي فهم النصوص الدينيّة، وانتقال تلك النظريّة للساحة الإسلاميّة وإعمالها في التفسير بما يناسب طبيعة القرآن الكريم؛ إذ إنَّ النصّ الواحد له أعماق وطبقات متراتبة وبالإمكان الغور والوصول إلى الحقيقة في النصّ القرآنيّ، بيد أنّ درجة الوصول تختلف باختلاف قدرات البشر.

ويذهب بعض العلماء إلى ما هو أبعد من إمكانيّة تعدّد القراءات فحسب، بل يرى ضرورتها ولزوم عدّها من المعجزات العلميّة لأهل البيت‰ الذين نظّروا لذلك التعدّد قديمًا في ضوء التأويل والبطون وغيرها، «وعليه أصبح من الواضح لدى المثقّفين من إخواننا أهل السنّة هذهِ الأمور التي هي أساس منهج مدرسة أهل البيت ‰ التي هي مهد الحضارة والعلم والتحليل والتدقيق والعمق بحقّ، بعد أنْ راجت – بعضهم روَّج لها ثم انخدع بها- في الغرب فلسفة الألسنيّات التي هي موجودة لدينا قبل أنْ تترعرع عندهم، قبل العقود الأخيرة من القرن العشرين الميلادي، إذْ لا تجد مدرسةً تحتفي وتهتم بمباحث الألفاظ في قراءة متن النصّ اللفظيّ، أي أسس وأصول الفقه والفهم مثلما هو موجود في مدرسة أهل البيت‰»[٢].

---

[١] انظر: العسكريّ، ساجد صباح، أثر المنظومة المعرفيّة لعلوم القرآن في تعدّد قراءات النصّ القرآنّي، ص٨٣.

[٢] السند، محمّد، تفسير أموميّة الولاية والمحكمات للقرآن الكريم، ص٣٣٥.

وهذا التعدّد ليس تعدّدًا منفلتًا، بل يكون خاضعًا لمجموعة من الشروط والضوابط، ففي موضع آخر يشترط الشيخ السند شروطًا للقبول بالتعدّد، فيقول: ((قبول هذا التعدّد لا يفرض علينا المذهب السفسطيّ وأن نشكّك بما قد توصّلنا إليه من حقائق على أُسس علميّة وعقليّة، ولا يغلق باب الاحتكام إلى الموازين الثابتة بين قراءتنا وقبول القراءات الأخرى))[١].

فتعدّد القراءات وإن كان يفتح باب التأويل والدلالات الخفيّة، إلّا أنّه يُشترط أن يكون ذلك وفق قواعد وموازين منضبطة، حتى لا يُبحر المعنى بعيدًا عن دلالته الوضعيّة، ومن ثَمّ يكون بعيدًا عن المقصد الإلهيّ، ويكون عبارة عن إسقاطات المتلقّي على النصّ[٢]، وهذا هو الحال في القراءات الحداثيّة؛ لذا فرق العلماء بين القراءة التأصيليّة والقراءة الحداثيّة، ولم يرفض كثير من العلماء القراءة المعاصرة التأصيليّة، وعدّوا تعدّد القراءات من قبيل التأويل والبطون القرآنيّة على بعض تفسيراتها، ومن قبيل استظهار المعنى ظهورًا نوعيًّا على وفق مراتب طوليّةٍ غير متعارضةٍ[٣].

وَوَضع العلماء مجموعة من الشروط لقبول فكرة تعدّد قراءات النصّ ليغلقوا الباب أمام التفسير بالرأي والإسقاطات القبليّة، ومن أهمّ تلك الشروط[٤]:

- أن يكون لكلّ قراءة دليل نقليّ أو عقليّ، أو غير ذلك.

- أن لا تُعتبر جميع القراءات صحيحة إذا كانت متعارضة فيما بينها، فهذا الأمر يقودنا لمسألة التصويب، وهذا واضح البطلان؛ لتنافيه مع بديهيّات العقل والنقل.

- أن لا تكون القراءة مخالفة لضرورة من ضروريّات الدين.

**القسم الثاني- المؤيّدون لفكرة تعدّد القراءات دون المصطلح:** رفض بعض

---

[١] السند، محمّد، الحداثة العولمة الإرهاب في ميزان النهضة الحسينيّة، ص٧٩.

[٢] انظر: محمّد، السند، تفسير أمومة الولاية والمحكمات للقرآن الكريم، ص٢٩٥.

[٣] انظر: م.ن، ص٣٧٧.

[٤] انظر: الخبّاز، منير، النصّ وتعدّد القراءات.

العلماء القول بتعدّد القراءات، ولا يعني ذلك أنّهم رفضوا جميع القراءات المعاصرة، بل رفضوا القراءات الحداثيّة التي تفترض التعدّد العرضيّ في فهم النصّ الواحد، بحيث تكون بعض القراءات متعارضة مع بعض، ومع ذلك يقبلونها جميعًا، ومن الرافضين لتعدّد القراءات بالمعنى الأخير الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي، إذ يقول: ((إنّ تعدّد قراءة النصوص، لا سيما النصوص الدينيّة، عبارة عن القبول بعدّة معانٍ يستحيل الجمع بينها لنصّ واحدٍ))[١].

ورفضهم لتعدّد القراءات هو رفضٌ للمصطلح، فلم يرفضوا فكرة تعدّد القراءات، وسبب رفضهم للاصطلاح؛ هو ما يكتنزه من إيحاءات غربيّة تدعو إلى التحرّر من القيود المنهجيّة التي تفرض على المفسّر، يقول الشيخ محمّد علي التسخيري: ((إنّنا نرى أنّ نقل مصطلح القراءات إلى ثقافتنا أمرٌ خطيرٌ يجب أن نحذره لأنّه يحمل معه اشراطات خطيرةً ولوازم سلبيّةً يرفضها فكرنا السلفيّ والدينيّ عمومًا، فضلًا عن أنّنا نملك مصطلحًا محدّدًا واضح المعالم هو «الاجتهاد» و«وجهات النظر»، فلا حاجة إلى أيّ مصطلح غريب خطير))[٢].

إذًا، فالخلاف عنده لفظيٌّ ولا مشاحة في الاصطلاح، ومصطلح تعدّد القراءات شبيه بكثير من الاصطلاحات التي رفضت في بداية الأمر ولم يعمل بها إلا بعد اتّضاح فكرتها وزوال الحمولات الإيحائيّة بالمعاني الأخرى، فمصطلح الاجتهاد مثلًا، رُفض في البداية وكُفّر من يقول به[٣]، ثمّ أصبح مصطلحًا متداولاً ولا إشكال فيه بعد أن اتّضح المقصود منه.

---

[١] اليزدي، م.س، ص١٢.

[٢] التسخيريّ، محمّد علي، نظريّة القراءات والاجتهاد الإسلاميّ، ص١٦٦.

[٣] انظر: الصدر، محمّد باقر، المعالم الجديدة للأصول، ص٢٣-٢٤.

## الخاتمة:

وفي ختام البحث لا بدّ من عرض أهمّ النتائج، وهي كما يلي:

إنّ لمصطلح تعدّد القراءات في ضوء القراءة التأصيليّة: تعدّد الفهم والتفسير للنص الواحد، وفق مراتب طوليّة غير متعارضة، كأن يكون للمفهوم الواحد أكثر من مصداقٍ قابل للانطباق على ذلك المفهوم، وهناك مقتضيات كثيرة لتعدّد القراءة.

إنّ العلاقة بين القراءة المعاصرة والقراءة الحداثيّة علاقة عموم وخصوص مطلق، فالعلاقة المعاصرة أعمّ من أن تكون تأصيليّة أو منفلتة، فالقراءات المعاصرة إذا خضعت للشروط والضوابط التي تنسجم مع روح الإسلام وثوابته تكون تأصيليّة، وإذا كانت القراءة غير خاضعة للشروط والضوابط فتكون منفلتة كقراءة بعض الحداثويّين.

إن القراءات المعاصرة ليست مرفوضة، ولكن القراءات المرفوضة هي القراءات المرتبطة بفلسفة الحداثة التي تقوم على إسقاطات الفلسفات الغربيّة على النصّ القرآنيّ، وبذلك تكون القراءة التأصيليّة وسطًا بين طرفي النقيض، بين القراءة التقليديّة التي يقودها التيّار السلفيّ الذي لا يقبل بأيّ تجديدٍ في أدوات الفهم، وبين القراءة الحداثيّة التي يقودها التيّار الحداثيّ المنفلت والذي ينسف كلّ قديمٍ.

إنّ علماء الإسلام ومفكّريه انقسموا على فريقين في موقفهم من نظريّة تعدّد القراءات، فبعضهم أيّدها وعدّها من ضروريّات التجديد في التفسير بوصفها أحد أشكال الاجتهاد التفسيريّ، بينما رفض بعضهم التعدّد بالمعنى الحداثيّ ولم يرفضوا التعدّد بالمعنى الأصوليّ، وكان لهم موقف في التعامل مع المصطلح لما يكتنزه من إيحاءات تدعو للتحرّر من القيود المنهجيّة، ولكن لا يشكل هذا الرفض رفضًا لفكرة التعدّد، وإنّما هو اختلاف في المفهوم ولا مشاحّة في الاصطلاح.

## قائمة المصادر والمراجع

١ .أبو زيد، (نصر حامد ت٢٠١٠م)، الخطاب الدينيّ رؤية نقديّة، ط١، بيروت، دار المنتخب العربيّ للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢م.

٢ .أبو زيد، نصر حامد (ت٢٠١٠م)، نقد الخطاب الدينيّ، ط٣، المغرب، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ٢٠٠٧م.

٣ .آركون، محمّد (ت٢٠١٠م)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط١، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠١م.

٤ .الأسترآبادي، محمد أمين (ت: ١٠٣٣هـ)، الفوائد المدنيّة، تحقيق: رحمة الله الرحمتي الأراكي، ط:١، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤٢٤هـ.

٥. الأمين، إحسان، التفسير بالمأثور وتطوّره عند الشيعة الإماميّة، ط٢، بيروت - لبنان، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

٦ .البيضاني، قاسم، نقد القراءات الحداثيّة القرآنيّة عند آركون مع التأكيد على الفرق بين القرآن الشفهيّ والتدوينيّ، أطروحة دكتوراه، جامعة المصطفى العالميّة - قم المشرفة، ٢٠١٣م.

٧ .التسخيري، محمّد علي، نظريّة القراءات والاجتهاد الإسلاميّ، بحث منشور في مجلّة آفاق الحضارة الإسلاميّة، العدد ١٠، السنة الخامسة، ١٤٢٣- ٢٠٠٢ م.

٨ .التميمي، عمّار، التواصل الحضاريّ ومفهوم الحداثة في قراءة النصّ القرآنيّ، (د.ط)، (د.ت).

٩. الجواهري، حسن، القراءة الجديدة للنصوص الدينيّة (الهرمنيوطيقيا)، بحث منشور في مجلّة فقه أهل البيت، العدد: ٤١، ٤٤، السنة الحادية عشرة، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

١٠. الحسينيّ، جعفر باقر، أساليب البيان في القرآن، ط٢،، قم المقدّسة، مؤسّسة بوستان كتاب، ١٤٣٢هـ - ١٣٩٠ش.

١١. الحكيم، محمّد باقر (ت١٤٢٤هـ)، تفسير سورة الحمد، ط١، مجمع الفكر الإسلاميّ، ١٤٢٠هـ.

١٢. الحكيم، محمّد باقر (ت١٤٢٤هـ)، علوم القرآن، ط٩، قم المقدّسة، مجمع الفكر الإسلاميّ، ١٤٣٣هـ.

١٣. الخطيب، مواهب، تعدّد القراءات في فهم النصّ القرآنيّ دراسة نقديّة، رسالة ماجستير، مؤسّسة آموزش عالي بنت الهدى (رض)، جامعة المصطفى العالميّة، ١٣٩٣ش.

١٤. الخوئي، أبو القاسم (ت١٤١٣هـ)، البيان في تفسير القرآن، ط٣٠، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي (قدس)، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

١٥. الرضائي، محمّد علي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيريّة، ط١، منشورات المركز العالميّ للدراسات الإسلاميّة، ١٤٢٦هـ.

١٦. السلطاني، سلمان كريدي، فهم النصّ القرآنيّ في ضوء جدليّة القارىء مع النصّ، حكيم بحث منشور في مجلّة كليّة الشيخ الطوسي الجامعة، العدد ١، السنة الأولى، ٢٠١٦م.

١٧. السند، محمّد، تفسير أموميّة الولاية والمحكمات للقرآن الكريم، ط١، طهران -إيران، مؤسّسة الصادق للطباعة والنشر، ١٤٣٤هـ.

١٨. السيوطيّ، جلال الدين (ت ٩١١ه)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المندوب، ط١، لبنان، دار الفكر، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦.

١٩. الشاهرودي، محمود، بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيّد محمّد باقر الصدر، ط٣، مؤسّسة دائرة المعارف للفقه الإسلاميّ طبقًا لمذهب أهل البيت، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٢٠. الشرفي، عبد المجيد، تحديث الفكر الإسلاميّ، دار المدار الإسلاميّ، ط١، بيروت، ٢٠٠٩م.

٢١. الشرفي، عبد المجيد، في قراءة النصّ الدينيّ، ط٢، الدار التونسيّة للنشر.

٢٢. الشوكاني، محمّد بن علي بن محمّد (ت: ١٢٥٠هــ)، فتح القدير الجامع بين الرواية والدراية في علم التفسير، عالم الكتب، (د.ط)، (د.ت).

٢٣. الصدر، محمّد باقر (ت١٤٠٠هـ)، المعالم الجديدة للأصول، ط٢، طهران، مكتبة النجاح، ١٣٩٥هــ - ١٩٧٥م.

٢٤. الصغير، محمّد حسين، المبادئ العامّة لتفسير القرآن الكريم، ط١، بيروت - لبنان، دار المؤرّخ العربيّ، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٥٢. الصفّار، فاضل، الاجتهاد والتقليد، (د.ط)، كربلاء- العراق، مكتبة العلّامة ابن فهد الحلي، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

٢٦. الطالبي، محمّد، عيال الله، أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، (د.ط)، تونس، دار سراس للنشر، ١٩٩٢م.

٢٧. الطباطبائيّ، محمّد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، (د. ط)، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، (د. ت).

٢٨. الطباطبائيّ، محمّد حسين (ت:١٤١٢هـ)، القرآن في الإسلام، تعريب: أحمد الحسيني، (د.ت)، (د.ط).

٢٩. الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن بن علي بن الحسن (ت٤٦٠هـ)، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العامليّ، ط١، ١٤٠٩ه.

٣٠. الطيّار، مساعد بن سليمان بن ناصر، التفسير اللغويّ للقرآن الكريم، (د.ط)، دار ابن الجوزيّ، (د.ت).

٣١. العمري، مرزوق، إشكاليّة تاريخيّة النصّ الدينيّ، ط١، الرباط، دار الأمان، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

٣٢. العيّاشي، محمد بن مسعود (ت٣٢٠هـ)، تفسير العياشي، تحقيق: الحاج السيد هاشم الرسولي المحلاتي، (د.ط)، طهران، المكتبة العلميّة الإسلاميّة، (د. ت).

٣٣. الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسن (ت٦٠٦هـ)، التفسير الكبير، تحقيق: دار التراث العربيّ، ط٣، بيروت، ١٤٢٠هـ.

٣٤. الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ )، كتاب العين، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرّائي، ط٢، قم، مؤسّسة دار الهجرة، ١٤٠٩هـ.

٣٥. القرطبيّ، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (ت٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبيّ)، تحقيق وتصحيح: أحمد عبد العليم البردوني، (د.ط)، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، (د. ت).

٣٦. الكربابادي، علي أحمد، قراءة في تعدّد القراءات، مناقشة لمبادئ التعدّدية في كلمات الدكتور عبد الكريم سروش، ط١، بيروت، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

٣٧. المجلسيّ، محمّد باقر (ت١١١١هـ)، بحار الأنوار لجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، ط٢، بيروت - لبنان، مؤسّسة الوفاء، ١٩٨٣م.

٣٨. الناصري، فاطمة الزهراء، القراءة الحداثيّة للنص القرآنيّ، دراسة نظريّة حول المفهوم والنشأة والسمات والأهداف، بحث أُلقي في الندوة الدوليّة حول الحداثة الهويّة والثقافة، في أبريل ٢٠١١م، في جامعة محمّد الأوّل، المملكة المغربيّة.

٣٩. النيهوم، الصادق (ت١٩٩٤م)، الإسلام في الأسر، ط٣، دمشق، رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٥م.

٤٠. اليزدي، محمّد تقي مصباح، تعدّد القراءات، ترجمة ماجد الخاقاني، (د.ط)، النجف الأشرف، مؤسّسة مسلم بن عقيل عليه السلام، (د. ت).

١٤. باحث إسلاميّ، آراء حداثيّة في الفكر الدينيّ عرض ونقد، ط١، بيروت - لبنان، مؤسّسة أم القرى للتحقيق، ١٤٣هـ - ٢٠٠٩م.

٤٢. بيطار، زهير، حوارات حول فهم النصّ، ط١، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر

والتوزيع، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٤٣. جاك بيرك(ت١٩٩٥م)، إعادة قراءة القرآن، ترجمة: وائل غالي شكري، تقدبم: أحمد صبحي منصور، (د.ط)، النديم للصحافة والنشر، (د.ت).

٤٤. جولد تسيهر، إجنست (ت:١٣٤٠هـ)، مذاهب التفسير الإسلاميّ، ترجمة وتحقيق: عبد الحليم النجّار، مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المتنبّي ببغداد، (د.ط)، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.

٤٥. حرب، علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ط١، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ٢٠٠٥م.

٤٦. حنفي، حسن، في الثقافة السياسيّة، ط١، دمشق، دار علاء الدين، ١٩٩٨م.

٤٧. حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، (د.ط)، مصر، مكتبة مدبولي، (د. ت).

٤٨. سعيد العكيلي، مقولات الحداثة قراءة في الجذور ومناقشة في النتائج، ط١، جمعيّة العرفان للثقافة الإسلاميّة، ٢٠١٤م.

٤٩. شبستري، مجتهد، نقد القراءة الرسميّة للدين، تحقيق: أحمد القبانجي، ط١، بيروت، مؤسّسة الانتشار العربيّ، ٢٠١٣م.

٥٠. شبستري، محمّد مجتهد، قراءة بشريّة للدين، ترجمة: أحمد القبانجي،(د.ط)، النجف الأشرف، دار الفكر الجديد، ٢٠٠٧م.

٥١. عامر، عطية، قراءة جديدة للقرآن، ط١، سوسة - تونس، دار المعارف للمطبوعات والنشر، ١٩٩٩م.

٥٢. عبد الرحمن، طه، روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة)، ط١، الدار البيضاء - المغرب، المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٦م.

٥٣. عبد الرحمن، عبد الهادي، سلطة النصّ، قراءات في توظيف النصّ الدينيّ، ط١، بيروت، مؤسّسة الانتشار العربيّ- ١٩٩٨م.

٥٤. عبد الله، حسان محمود، قراءة دينيّة في قضايا معاصرة، ط١، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

٥٥. عزام، محمّد، التلقّي والتأويل (بيان سلطة القارىء في الأدب)، ط١، دمشق، دار الينابيع، ٢٠٠٧م.

٥٦. متلف، أسية، اشتغال الرمز الدينيّ ضمن إسلاميّة المعرفة «رواية بياض اليقين لعميش عبد القادر نموذجًا»، رسالة ماجستير، كلّيّة الآداب واللغات، جامعة حسيبة بن بوعلي - الشلف - الجزائر، ٢٠٠٧م.

٥٧. محسن الغراوي، محمّد عبد الحسين، مصادر الاستنباط بين الأصوليّين والأخباريّين، ط١، بيروت - لبنان، دار الهادي، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٥٨. مصطفوي، حسن (ت١٤٢٦هـ)، التحقيق في كلمات القرآن، ط١، طهران، مركز نشر آثار العلّامة المصطفوي، ١٣٨٥ش.

٥٩. معرفة، محمد هادي (ت١٤٢٧هـ)، التمهيد في علوم القرآن، ط٢، قم المقدّسة، منشورات ذوي القربى، ٢٠٠٩م.

٦٠. مهدي، عبد النبيّ، المنهج الصحيح في تفسير القرآن، ط:٢، طهران، مركز منير للنشر، ١٤٣٥هـ - ١٣٩٣ش.

٦١. مهريزي، مهدي، الروايات التفسيريّة في المصادر الشيعيّة المنهجيّة والحجّيّة، بحث منشور في مجلّة نصوص معاصرة، السنة الثانية عشرة، العدد ٤٨، خريف ١٤٣٩هـ - ٢٠١٧م.

٦٢. موسوعة لالاند، تعريب: خليل أحمد خليل، ط٢، بيروت، باريس، منشورات عويدات، ٢٠٠١م.

٦٣. هجر، حميد قاسم، دار تحليل الخطاب التفسيريّ عند المحدثين، ط١، الناصريّة - العراق، أوما، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

# موقع النصّ القرآنيّ في استنباط مسائل العلوم الإسلاميّة

الشيخ إياد الغدير[1]

## المقدمة:

إن كان هناك أمر متّفق عليه بين عامّة المسلمين، فهو أنّ القرآن الكريم أوّل مصادر التشريع في الإسلام وأهمّها على الإطلاق، وكان ولا يزال منبعًا للمفسّرين من المكنونات العلويّة، وكلّما تقدّم الزمان وتوسّعت العلوم بتخصّصاتها المتشعّبة في أبعاد الكون والحياة، وفي مسيرة التكامل الفكريّ والحضاريّ، ويبقى أفق التفسير ممتدًّا لا تستوعبه القرون المعدودة ولا تحصره القدرات الإنسانيّة المحدودة؛ لأنّه كلام الله المطلق في وجوده وعلمه، غير أنّ هذه المكنونات القدسيّة والفيوض الإلهيّة لا يتأتّى فهمها واستخراجها والتعمّق فيها إلّا من خلال مناهج ومعارف وضوابط وقواعد لشتى العلوم المأخوذة من القرآن الكريم، وهو أمرٌ دفع الكثير من علماء المسلمين إلى دراسة القرآن وتفسيره واستنباط المعارف منه، إلّا أنّ الهجران له وعدم إحلاله المحلّ اللّائق -سواء في التفسير وفهمه عمومًا، أو في عمليّة استنباط الأحكام أو العقائد أو الأخلاق- كان محطّ انتقاد من كثير من علماء الإسلام من الشيعة والسنّة على السواء.

---

[1] باحث وأستاذ بجامعة المصطفى العالميّة – سوريا.

وفي بحثنا هنا محاولة لتسليط الضوء على موقعيّة النصّ القرآنيّ في استنباط مسائل مختلف العلوم الإسلاميّة؛ حيث توزّع البحث على مطلبين: عالج الأوّل موقعيّة القرآن الكريم وحجّيّته ومنطق فهمه، مشيرًا إلى جوانب من النظريّات التفسيريّة وآراء المفسّرين في نقد المناهج وتأسيسها. وأمّا الثاني، فقد تعرّض إلى مناهج الاستنباط في كلّ من العقيدة والفقه والأخلاق، وحاول أن يعرض لبعض النماذج الاستنباطيّة سواء أكانت واردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام في سياق تعليم أصحابهم وأتباعهم أصول الاستنباط من القرآن الكريم، أم تلك التي اجتهد فيها مفسّرون وفقهاء وعلماء.

## المطلب الأوّل: موقعيّة القرآن الكريم في العلوم الإسلاميّة

لا شكّ في توقّف المرجعيّة المعرفيّة للقرآن الكريم -بمختلف مستوياتها- على الفراغ من إثبات عدم كونه محرّفًا، فما المراد من التحريف؟ وما أدلّة انتفائه في حقّ القرآن الكريم؟

### أوّلًا: سلامة القرآن من التحريف

#### ١- «التحريف» في اللغة والاصطلاح

حرّف الشيء: طرفه وجانبه، وتحريفه: إمالته والعدول به عن موضعه إلى طرفٍ أو جانب. قال تعالى: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللهَ عَلَى حَرْفٍ**﴾. قال الزمخشريّ: «أي على طرفٍ من الدين لا في وسطه وقلبه، وهذا مثلٌ لكونهم على قلقٍ واضطرابٍ في دينهم، لا على سكونٍ وطمأنينة»[١].

«تَحْرِيفُ الكَلِم عن مواضِعِه: تغييره، والتحريف في القرآن والكلمة: تغيير الحرفِ عن معناه، والكلمة عن معناها وهي قريبة الشبه كما كانت اليهود تُغَيِّرُ مَعانِيَ التوراة بالأَشباه»[٢].

وأشار السيّد الخوئيّ ﵀ إلى إرادة معانٍ مشتركة للتحريف، وهي ستّة، مستدلًّا على وقوع بعضها، ومؤكّدًا بطلان أحدها بإجماع المسلمين، بل اعتبره مما عُلِمَ بالضرورة، وهو «التحريف بالزيادة بمعنى أنّ بعض المصحف الذي بأيدينا ليس من الكلام المنزل»، ومشيرًا إلى وقوع الخلاف بينهم في المورد السادس، وهو «التحريف بالنقيصة، بمعنى أنّ المصحف

---

[١] - الزمخشريّ، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف، ج٣، ص ١٤٦.

[٢] - ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، ج٤، ص٩٠.

الذي بأيدينا لا يشتمل على جميع القرآن الذي نزل من السماء، فقد ضاع بعضه على الناس»[١].

**٢- «عصمة القرآن» في اللغة والاصطلاح:**

«الْعِصْمَةُ فِي كلَامِ الْعَرَبِ: الْمَنْعُ، وَعِصْمَةُ الله عَبْدَهُ: أَنْ يَعْصِمَهُ مِمَّا يُوبِقُهُ. عَصَمَهُ يَعْصِمُهُ عَصْمًا: مَنَعَهُ وَوَقَاهُ»[٢].

ولأنّ البحث في مسألة نفي التحريف يتركّز على المعنيين الخامس والسادس، اللذين أوردهما السيّد الخوئي، فمرادنا إذًا من عصمة القرآن: وقايته من التحريف بالزيادة المخرِجة له عن كونه كلامًا منزلًا، أو بالنقيصة المضيّعة لبعض القرآن من أيدي الناس.

وقد ذهب مفسّرو القرآن الكريم وعلماء الشيعة وفقهاؤها إلى صيانة القرآن عن التحريف، وأنّه لم يطرأ عليه شيء من ذلك، لا بزيادة ولا نقيصة، وأنّه بترتيبه الحاليّ كما كان في زمن رسول الله، قال الشيخ الصدوق «اعتقادنا في القرآن الكريم الذي أنزله الله تعالى على نبيّه محمّد هو ما بين الدّفتين، وهو ما في أيدي النّاس ليس بأكثر من ذلك، ومن نسب إلينا أنّا نقول أنّه أكثر من ذلك فهو كاذب»[٣].

وقال الشيخ أبو جعفر الطوسيّ، الملقّب بشيخ الطائفة «وأمّا الكلام في زيادته ونقصانه فمما لا يليق به أيضًا؛ لأنّ الزيادة فيه مجمعٌ على بطلانها، والنقصان منه فالظاهر أيضًا من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا، وهو الذي نصره المرتضى، وهو الظاهر في الروايات»[٤].

---

[١] - انظر: الخوئي، أبو القاسم الموسويّ، البيان في تفسير القرآن، صص١٩٧- ٢٠٠.

[٢] - ابن منظور، م.س، ج١٠، ص١٧٦.

[٣] - الصدوق، محمّد علي بن الحسين بن بابويه القمّيّ، رسالة الاعتقادات، ص٥٩.

[٤] - الطوسي، محمّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، ج١، ص٣.

وقال السيّد روح الله الموسويّ الخميني -قدّس سرّه-: «إنّ الواقف على عناية المسلمين بجمع الكتاب وحفظه وضبطه قراءةً وكتابةً يقف على بطلان تلك المزعومة، وما ورد فيه من أخبار -حسبما تمسّكوا- إمّا ضعيف لا يصلح للاستدلال به، أو مجعول تلوح عليه أمارات الجعل، أو غريب يقضي بالعجب، أمّا الصحيح منها، فيرمي إلى مسألة التأويل والتفسير، وأنّ التحريف إنّما حصل في ذلك لا في لفظه وعباراته»[١].

وقال السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئي (رحمه الله) «... أنّ حديث تحريف القرآن حديث خرافة وخيال، لا يقول به إلّا من ضعف عقله، أو من لم يتأمّل في أطرافه حقّ التأمّل، أو من ألجأه إليه حبّ القول به، والحبّ يعمي ويصمّ، وأمّا العاقل المنصف المتدبّر فلا يشكّ في بطلانه وخرافته»[٢].

### ٣- عدم تحريف القرآن:

لا سجال بين عموم المسلمين في أنّ القرآن قطعيّ الصدور ولا يمكن الطعن في صحّته البتّة، وأنّ كلّ ما يدور من مناقشات مذهبيّة تتراشق فيها بعض الفئات بنسبة القول بتحريف القرآن إلى الفريق الآخر، إنّما هي ادّعاءات لا تصمد أمام الدليل والبرهان وجلّها يستند إلى روايات منكرة لا أساس لها.

ورغم بداهة المسألة ووضوحها وارتقائها تقريبًا إلى مصاف ضرورات الإسلام، انبرى العلماء لإقامة الأدلّة على ذلك، ونذكر هذه الأدلّة باختصار، دون الخوض في تفاصيلها، فمن ذلك:

**أ- الدليل القرآنيّ:**

كقوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (الحجر، ٩)

---

[١] - السبحاني، جعفر، تهذيب الأصول، ج٢، ص١٦٥.

[٢] - الخوئي، م.س، ص٢٥٩.

وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت، ٤١، ٤٢)

**ب- الدليل الروائيّ:**

وتوجد فئات عديدة من الروايات منها:

- روايات الثقلين: ومفاد هذه الروايات: «إنّي تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما إن تمسّكتم بهما، لن تضلّوا بعدي أبدًا، وإنّهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض». ووجه الاستدلال بها: أنّ القول بالتحريف يستلزم عدم وجوب التمسّك بالكتاب المنزل، لضياعه على الأمّة، بسبب وقوع التحريف، ولكن وجوب التمسّك بالكتاب باقٍ إلى يوم القيامة، لصريح حديث الثقلين، فيكون القول بالتحريف باطلًا جزمًا.

- روايات التمسّك بالقرآن: حيث توصينا هذه الروايات بالرجوع إلى القرآن عند الفتن والشدائد، وتصف القرآن بأنّه ملاذ حصين.

- روايات العرض على القرآن: وردت روايات عن أهل البيت  جاء فيها: «إنّ على كلّ حقّ حقيقة، وعلى كلّ صواب نورًا، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»، «كلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»، «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»، «اعرضوها (أي الروايات) على كتاب الله، فما وافق كتاب الله عزّ وجلّ، فخذوه، وما خالف كتاب الله، فردّوه».

ويفهم من مجموع هذه الروايات أنّ القرآن هو الميزان الحقّ الذي يعتمد عليه في كشف الحقّ من الباطل والتمييز بينهما.

**ت- الدليل العقليّ:**

كما ذكر الباحثون والمحقّقون في مجال علوم القرآن والتفسير عدّة تقريبات للدليل العقلّي على صيانة القرآن عن التحريف. فدليل طبيعة الأشياء، ومنطق

الأحداث تؤكّد أهمّيّة القرآن ومركزيّته في بناء الدعوة الإسلاميّة وأنه ومعجزة النبيّ محمّدﷺ الخالدة، ولذا تتوفّر كلّ الدواعي على نقله وصيانته، والقرائن التاريخيّة تؤيّد كلّ ذلك.

**ث- الإعجاز القرآنيّ**: إنّ الوجوه الإعجازيّة للقرآن واستمراريّة التحدّي للبشر بأن يأتوا بمثله، وهو تحدٌّ مفتوح على مدى الزمن لدليلٌ على صحّة القرآن وعدم تحريفه.

**ثانيًا: حجّيّة القرآن**

حجيّة القرآن من المباحث التي أدرجها الأصوليّون في كتبهم في مبحث الظهورات، وأثبتوا حجّيتها فضلًا عمّا هو صريح، وقد استدلّ مشهور علماء مدرسة أهل البيتعليهم السلام على حجّيّة ظواهر القرآن الكريم بوجوه، منها:

- اعتماد النبيّﷺ الطريقة المألوفة المتداولة في فهم مقاصد القرآن ومعانيه من طريق الألفاظ والعبارات.

- حجّيّة القرآن على الرسالة، وتحدّي النبيّﷺ البشر على أن يأتوا ولو بسورةٍ من مثله، فلو كان القرآن ملغّزًا بطلت مطالبتهم بمعارضته، وبطل إعجازه، وانتقض الغرض من إنزاله.

- الروايات المتضافرة الآمرة بالتمسّك بالثقلين، وأكبرهما الكتاب، ولا معنى للتمسّك به سوى العمل به.

- الروايات المتواترة التي أمرت بعرض الأخبار على الكتاب، وأنّ ما خالف الكتاب منها يضرب على الجدار، أو أنّه باطل، أو أنّه زخرف، أو أنّه منهي عن قبوله، أو أنّ الأئمّة لم تقله، وهذه الروايات صريحة في حجّيّة ظواهر الكتاب.

- استدلالات الأئمّةعليهم السلام على جملة من الأحكام الشرعيّة -وغيرها- بالآيات القرآنيّة[١].

---

[١] - انظر: الخوئي، م.س، ص٢٦٤-٢٦٦.

فبما يحتجّ الإنسان العاقل إلّا بالكلام الواضح الرّصين؛ إذ لو كان متعذّرًا على الأمّة فهم القرآن، فيكون ذلك خلاف دعوة القرآن نفسه بالرجوع إليه والتماس الحجّة والدليل، وخلاف دعوة الرسول والأئمّة كذلك، على أن يكون هو الكتاب المنير وعلى المؤمنين التدبّر فيه: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾ (النساء، ٨٢).

وهذا كاشف عن إمكانيّة الفهم، وإن كان هذا الفهم متفاوتًا، فقد جعله الله ريًّا لعطش العلماء، وربيعًا لقلوب الفقهاء، ومحاجًّا لطرق الصلحاء، ودواءً ليس بعده داء، ونورًا ليس معه ظلمة، وحبلًا وثيقًا عروته، ومعقلًا منيعًا ذروته، وعزًّا لمن تولّاه، وسلمًا لمن دخله، وهدًى لمن ائتمّ به، وعذرًا لمن انتحله، وبرهانًا لمن تكلّم به، وشاهدًا لمن خاصم به، وفلجًا لمن حاجّ به، وحاملًا لمن حمله، ومطيّة لمن أعمله، وآيةً لمن توسّم، وجُنّة لمن استلأم، وعِلمًا لمن وعى، وحديثًا لمن روى، وحكمًا لمن قضى»[١].

إذًا كيف يقول الإمام عليعليه السلام: «..كتاب ربّكم فيكم مبيِّنًا حلاله وحرامه، وفرائضه وفضائله وناسخه ومنسوخه، ورخصه وعزائمه، وخاصّه وعامّه...»[٢]، ولا يكون حجّة؟

وهو وصيّة الرسولصلى الله عليه وآله الأولى، والثقل الأكبر الذي خلّفه قائلًا: «إنّي تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي لن تضلّوا ما إن تمسّكتم بهما، وإنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليَّ الحوض»[٣].

أضف إلى ذلك الروايات الكثيرة التي تشترط في حجّيّة الرواية عدم مخالفتها

---

[١] - نهج البلاغة، الخطبة ١٩٨، معقلاً: ملجأ، ذروته: أعاليه. فلَجًا: الفلَج هو الظَفَر والغلبة، استلأم: لبس اللامة أي الدرع، والجُنّة: الوقاية، فهو وقاء لمن أراد أن يدّرع ليقي نفسه الأخطار.

[٢] - نهج البلاغة، ج١، ص٢٥

[٣] - الحر العاملّي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٣٤.

للقرآن الكريم[١]، وموافقتها له، وهذا كاشف عن حجيّة الدلالة القرآنيّة أيضًا، بيد أنّ ثمّة بعض النصوص التي تفيد أنّ فهم القرآن الكريم ليس مقدورًا للإنسان العاديّ، وهو موكول للمعصوم[٢]، إلاّ أنّ الاطّلاع على كلام الأئمّة يساهم في حلّ هذه الشبهة، فقد ورد في رواية زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: قال: «تفسير القرآن على سبعة أوجه، منه ما كان ومنه ما لم يكن بعد، يعرفه الأئمّة عليهم السلام»[٣]، ومنها المرويّ عن الإمام علي عليه السلام في أنّ الله قسّم كلامه ثلاثة أقسام، فجعل قسمًا معروفًا للعالم والجاهل وقسمًا لا يعرفه إلّا من صفا ذهنه ولطف حسّه وقسمًا غير معلوم إلّا لله والملائكة والراسخون في العلم[٤].

- **الفرق بين الظاهر والظواهر**: ظاهر القرآن الكريم تارةً يطلق ويراد به ما يقابل باطن القرآن، وتارةً يطلق ويراد به ما يقابل المجمل والمشترك المردّد بين معنيين فما زاد، فالبحوث التي تقام في حجّيّة ظواهر القرآن الكريم المراد منها الظاهر بالمعنى الثاني، وهو ظواهر ألفاظ الآيات الكريمة وما تؤدّي إليه من معانٍ بمجرّد الانصراف اللغويّ والعرفيّ من غير احتياج إلى قرينة في إفادة تلك المعاني. وأمّا الظاهر المبحوث في بواطن القرآن الكريم وأسراره، فالمراد به ما تشير إليه الآيات القرآنيّة من معانٍ من خلال ظاهرها ولو مع القرائن الحالية والمقاليّة المحتفة بالآيات الكريمة، فظاهر القرآن أعمّ من ظواهر آيات القرآن الكريم؛ لأنّ ظاهر القرآن الذي يُقابل باطنه يشمل المجمل والمشترك، ويشمل موارد التنزيل أيضًا؛ لأنّها قرائن حاليّة للآيات الكريمة، ويطلق على كلا القسمين بظاهر القرآن الكريم، ولكن لا تطلق ظواهر الآيات اصطلاحًا إلّا على القسم الثاني. ولا بدّ في فهم الظاهر -سواء أكان بالمعنى الأوّل أم بالمعنى الثاني- من معرفة اللغة

---

[١] - انظر: الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، م.س، ج٢٧، ص١١١.

[٢] - م.ن، ج١٨، باب ١٣، من أبواب صفات القاضي، ص١٢٩-١٣٧.

[٣] - م.ن، ج١٨، ص١٤٥.

[٤] - م.ن، ج١٨، ص١٤٣.

العربيّة، وما يتعلّق بها من علوم لغويّة من اللغة، والقواعد اللغويّة، وعلم البيان والبديع، وكلّ ما له دخل في اللغة العربيّة، مما يساعد على فهم الظاهر، وسيظهر من بعض المباني الآتية في فهم القرآن بين الفريقين أنّ ثمّة من يعتقد بإمكان فهم الظواهر القرآنيّة، ولا يعتقد إمكان فهم ظاهر القرآن الذي يقابل باطن القرآن في غير موارد الظواهر اللفظيّة إلّا من خلال أحاديث المعصومين؛ ولذا كان من المهمّ التفريق بين ظاهر القرآن الذي يقابل باطن القرآن، وبين ظواهر الآيات التي تقابل المجمل الذي يحتاج إلى تفصيل، والمشترك بين عدّة معانٍ من غير انصراف إلى أحدها، الذي يحتاج تعيّنه في أحدها إلى دليل.

## ثالثًا: إمكانيّة التفسير ومشروعيّته:

تتأتّى أهمّيّة القرآن الكريم من نواح عدّة: أوّلًا، بما هو كتاب منزل من الله عزّ وجلّ، وهو ما بيّناه في البحثين السابقين (عصمة القرآن وحجّيّته). وثانيًا، بما هو مصدر التشريع الأساسيّ في حياة المسلمين. وثالثًا، بما له من حجيّة على مصادر التشريع الأخرى. ورابعًا، بما هو أساس للفكر الإسلاميّ، ومن هذه الناحية يكون مصدرًا على مستوى القواعد والأسس عبر قناة التفسير، وبرأي بعض المفسّرين أنّ الكثير من الآيات القرآنيّة لا تفهم إلا من خلال التفسير، كما أنّ ثمّة الكثير من المفاهيم والنظريّات لا تتمّ إلّا من خلال عمل المفسّرين، وهنا يقول آية الله آملي[١] في بيان ضرورة التفسير ولزومه: «والسرّ في ذلك يوضحه القرآن الكريم نفسه، فالقرآن الكريم من جهة يذكر لنفسه صفات يلزم منها ضرورة التفسير، وهو من جهة أخرى يطرح علومًا لا تدرك بغير التفسير، فهو يمتدح نفسه بأنّه كلام رصين وقول وزين ومليء اللبّ (المزمل، ٥) ... كما يدعو الجميع من الجنّ والإنس إلى المبارزة ويعلن عجزهم في هذا السجال الشاقّ الشامل (الإسراء، ٨٨).

ولعلّ أقدم محاولة للتفسير هي الأسئلة التي طرحها المسلمون الأوائل على

[١] الآملي، عبد الله الجوادي، تسنيم في تفسير القرآن، ج١، ص٨٦.

رسول الله ﷺ، وبيانات رسول الله لبعض الآيات القرآنيّة وتفسيره لها[١]، ولحقه في ذلك الأئمّة، وخاصّة ما كان قد قدّمه الإمام علي عليه السلام. ومع التطوّر واتّساع رقعة الدولة الإسلاميّة، ودخول غير العرب في الإسلام، والأسئلة والاستفسارات والتحدّيات والإشكاليّات، مع ذلك كلّه ولد في بداية الأمر التفسير بالمأثور، وفي المراحل اللّاحقة لم يعد هذا المنهج يؤدّي الدور المطلوب بعد دخول الأفكار والآراء من المدارس الفلسفيّة والعقليّة المستوردة، مع حركة الترجمة خصوصًا من الفلسفة اليونانيّة، وقد عمل العلماء المسلمون المشتغلون بهذا المجال على إعادة الفهم والتفسير والاستنطاق، حتى غدا التفسير علمًا له تعريفه وفائدته وغايته وقواعده ومناهجه التي يتمّ بها استنطاق القرآن وجلاء مراداته وفهمها، «ومن هنا، فليس من المبالغة في شيء القول إنّ التفسير هو المنهج»[٢].

وبدأت العلوم القرآنيّة والمناهج تتوسّع، ما أدّى إلى تولّد استفسارات وإشكالات حول استخدام أكثر من منهج في تفسير الآية الواحدة، وهو ما يؤدّي إلى تولّد معانٍ متعدّدة، أرجعها آية الله آملي إلى معنيين[٣]، هما: تنزّه القرآن من آفة التفريط في البداهة، ومصونيّته من خلل التفريط في التعمية، فلا هو بسيط ساذج جدًا، بحيث لا يحتاج إلى تحليل المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة، ولا هو معقّد مبهم كاللغز، بحيث يكون خارجًا عن قانون المحاورة والتفاهم وثقافة المحادثة، وبعيدًا عن متناول يد التفسير.

والذي يؤكّده علماء التفسير حول ضرورة قيام علم التفسير أنّ القرآن الكريم يطرح علومًا ومعارف خاصّة في الرؤية الكونيّة التوحيديّة، ومختلف التفاصيل العقديّة والسياسيّة والتاريخيّة والأخلاقيّة التي لا يمكن ولا يتيسّر فهمها العامّ دون شرح وتوضيح العقلاء لها.

---

[١] - انظر: المازندراني، علي أكبر السيفي، دروس تمهيديّة في القواعد التفسيريّة، ج١، ص١٦٠.

[٢] - مصطفوي، محمد: أساسيّات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، ط١، بيروت، مكتبة مؤمن قريش، ٢٠٠٩، ص٩.

[٣] الآملي، عبد الله الجوادي، م.س، ج٢، ص٨٦.

**رابعًا: شموليّة القرآن الكريم وجامعيّته:**

اتّفق المفسّرون على أنّ القرآن الكريم يتناول مختلف جوانب الحياة الإنسانيّة للفرد وللمجتمع، فلم يكن مقتصرًا على جانب دون آخر، بل شامل في التعاليم والمحتوى، وهذه الشموليّة لا تشبه فهرسة العلوم الإنسانيّة في تناولها للقضايا الحياتيّة للفرد والمجتمع والدول بالبحث والتدقيق، فالشموليّة في التعاليم هي الصراط الذي ينبغي سلوكه من الأفراد والمجتمعات كما حدّد تعاليمه القرآن وقام به رسول الله وأهل بيته صلوات الله عليهم: «فإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن، فإنّه شافع مشفّع وماحل مصدّق، ومن جعله أمامه قاده إلى الجنّة ومن جعله خلفه ساقه إلى النار، وهو الدليل يدلّ على خير سبيل، وهو كتاب فيه تفصيل وبيان وتحصيل، وهو الفصل ليس بالهزل، وله ظهر وبطن، فظاهره حكم وباطنه علم، ظاهره أنيق وباطنه عميق، له نجوم وعلى نجومه نجوم، لا تحصى عجائبه ولا تبلى غرائبه فيه مصابيح الهدى ومنار الحكمة ودليل على المعرفة لمن عرف الصفة، فليجل جالّ بصره وليبلغ الصفة نظره، ينج من عطب، ويتخلّص من نشب، فإنّ التفكر حياة قلب البصير، كما يمشي المستنير في الظلمات بالنور، فعليكم بحسن التخلّص وقلّة التربّص»[1].

يتّضح ذلك من خلال الآيات التي تحضّ على الرجوع إلى هدي القرآن ﴿**إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا**﴾ (الإسراء، ٩).

اشتمل القرآن الكريم على أصول العقيدة، من: التوحيد، والنبوّة، والمعاد، والإمامة، والقدر، والقضاء، وغيرها من المسائل الاعتقاديّة، كما نصّ في آياته على الأحكام الشرعيّة للفرد والمجتمع؛ لتنظيم العلاقة بين الأفراد كأفراد والأفراد

[١] - الكلينيّ، محمد بن يعقوب، الكافي، ج٢، ص٥٩٨- ٥٩٩.

كمجتمع...واحتوى بذلك الضوابط الأخلاقيّة والتربويّة بما يضمن صلاح نفوس الأفراد والمجتمعات.

وكذا الآيات التي أشرنا إلى بعضها سابقًا والنصوص الحديثيّة التي تأمر بالرجوع إلى القرآن الكريم، وعرض المرويّ على القرآن، هي دليل على شموليّة القرآن من جهة وعصمته وحجيّته من جهات أخرى.

إنّ الآيات الواردة في الأقسام الثلاثة؛ الاعتقاديّة، والفقهيّة، والأخلاقيّة، ترى في كثير منها أنّه يرِدُ بوضوح أنّ الغاية هي صلاح الناس ورشدهم وهدايتهم وتحذيرهم، فهي هنا مهمّة أخرى من شموليّة القرآن تشكّل عامل جذب بترغيب وتأثير في النفوس وتبيين العاقبة بما يضرّهم وما ينفعهم، وهو إحدى ثمرات القصص القرآنيّة التي تكفّلت بتوضيح هذه المواد المقوننة للفرد والمجتمع في طابعٍ قصصيٍّ يبين حياة الأمم الغابرة ويُفيد الأمم اللّاحقة.

## خامسًا: منطق فهم القرآن:

لقد ذكرنا في مبحث إمكانيّة التفسير نهوض المسلمين للعمل على مناهج لتفسير القرآن الكريم، وهذه المناهج كانت سببًا في فهم القرآن أكثر، وبدأ التعمّق في التأسيس للمناهج، «وهل يحتاج فهم القرآن إلى منهج محدّد؟ ما هي حدود هذا المنهج ومن أين نستقي قواعده؟ هل التفسير علم أحاديّ المنهج؟ هل ما زال التأسيس المنهجيّ لتفسير القرآن مفتوحًا على مصراعيه؟ أم قطعت جهيزة المناهج قول كلّ خطيب؟»[١].

إنّ الآية القرآنيّة التي تحضّ على التدبّر في القرآن الكريم ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ**﴾ فيها إرادة وقصديّة من الله عزّ وجلّ تجاه فهم الخطاب بالمنهج لا بالاتجاه وبطريقة صحيحة. ولا بدّ للمخاطب من أدوات يملكها ومنهج للوصول إلى هذا التدبّر،

---

[١] - مصطفوي، محمّد، أساسيّات المنهج والخطاب في درس القرآن الكريم وتفسيره، ص١٠.

وحيث إنّ درجات الفهم القرآنيّ متفاوتة، كلّ حسب امتلاكه لمفاتيح الفهم، التي يتسبّب فقدها والفهم الخاطئ إلى الضلال والابتعاد عن المراد الحقيقيّ، وأوّل المفاتيح بعد المنهج هي اللغة من حيث معاني المفردات، والبلاغة، والنحو والصرف، واستيعاب المجاز اللغويّ، وإدراك المدلول اللغويّ للكلمات. وثاني المفاتيح، هو البُعد عن التجزيئيّة -وهذا ما يكون واضحًا في الاتجاهات التفسيريّة لفهم القرآن- في الآيات القرآنيّة نفسها لخدمة غرض في نفسه ولنفسه، فيتعدّى الإضلال من نفسه إلى غيره. وثالث المفاتيح، هي المقاصد، والأهداف، والغايات، وبالأخصّ العبرة في القصص القرآنيّ، وكذلك يلعب الاتجاه هنا دورًا سلبيًّا، عندما يسير صاحب الاتجاه مع مرتكزاته واعتقاداته القبليّة، ويستثمرها في تطويع النصّ القرآنيّ باتجاه نتائج محدّدة مسبقًا، ما يجعل مخرجات تفسيره عبارة عن انعكاسات مبانيه المعرفيّة والعقديّة...

وتكمن خطورة الاتجاهات المصطنعة حديثًا في كونها تحاول عابثةً تقديم رؤية كونيّة إلهيّة، تدّعي أنّها تقوم على النّصوص الشرعيّة، ما يُساهم في الانحراف والوقوع في الهلكة؛ لأنّ هكذا مناهج واتّجاهات تأخذ أصحابها قسرًا نحو التفسير بالرأي المخترع الذي حرّمته الروايات بشكل قطعيّ.

وثمّة من الباحثين من ذهب إلى تأصيل المنهج في الخطاب القرآنيّ، كمحمّد روشن، وهو يتوافق مع مصطفوي في ثلاثيّة المخاطِب والمخاطَب والخطاب، في محاولةٍ لوضع القواعد الأساسيّة لفهم الخطاب، مما يساعد على الوصول إلى القصديّة القرآنيّة. وهنا يطرح سؤال: «هل يعتمد أسلوب الخطاب القرآنيّ على لغة خاصّة (عرفًا خاصًّا)؟ أم يعتمد أسلوب عموم العقلاء ولغة العرف؟ أم غير ذلك؟

توجد في المقام نظريّات عدّة، أقدَمَها نظريّة العرف العامّ القائلة بأنّ أسلوب الخطاب القرآنيّ هو عين ما يعتمده العقلاء للتفاهم بينهم، فالقرآن لم يستخدم أسلوبًا خاصًّا في إبلاغ رسالته، وإلى جانب هذه النظريّة، تبرز ثلاث نظريّات

أخرى، هي: العرف الخاصّ، والعرف المركّب، واللغة العرفيّة الأخصّ؛ حيث تشير الأولى ببيانات مختلفة إلى رمزيّة لغة القرآن أو اختصاص خطابه بفئةٍ محدّدةٍ يختصّ بها فهم القرآن، وتُشير الأخرى إلى أنّ لغة القرآن مزيج من أساليب تختلف باختلاف الموضوعات.

وتُبيّن نظريّة اللغة العرفيّة الأخصّ أنّ الخطاب القرآنيّ يرسم لنفسه حدودًا ومزايا خاصّة، مستفيدًا من الأطر العامّة المتداولة في لغة عامّة العقلاء، وينحو بأسلوبه ومضمونه نحوًا خاصًّا ضمن الإطار العربيّ العامّ.

ومن الأدلّة التي تستند عليها نظريّة اللّغة العرفيّة الأخصّ، تمتّع القرآن بالبُعدين التنزيليّ والتأويليّ، أي لغتي الظاهر المألوفة والباطن غير المألوفة، وتخلص النظريّة إلى أنّ لغة القرآن هي لغة هداية تستند إلى العلم الإلهيّ المحيط وتبيّن مقاصدها الرفيعة وفق منطق الخطاب العرفيّ العام إلى جانب كونها ذات بطون ومراتب وأسلوب معجز»[١].

[١] - روشن، محمّد، أسلوب القرآن (في منطق الخطاب القرآنّي)، صص٢٧٨-٢٨٤.

## المطلب الثاني: منهج الاستنباط في العقيدة والفقه والأخلاق

لا يخفى أنّ النصوص الدينيّة هي مصدر استنباط المتكلّمين، والفقهاء، والعلماء المسلمين لكلّ المعارف الإسلاميّة، سواء أكانت عقديّة، أو فقهيّة، أو أخلاقيّة؛ لذا يعدّ الاجتهاد واستنطاق النصوص القرآنيّة وسيلةً أساسيّةً للكشف عن مدلولات تلك النصوص المقدّسة.

بناء عليه، حتى تصحّ نسبة أيّ كلام إلى الدين، فإنّه لا بدّ من أن يتمّ الكشف عن مدلولات النصّ الدينيّ بطريقةٍ ممنهجةٍ تبرز فيها كيفيّة استظهار الكلام المنسوب إلى الدين من النصّ الدينيّ.

المرحلة التي يكشف فيها المتكلّم عن المراد المقصود من النّصّ الدينيّ تُسمى مرحلة الاستنباط، وللاستنباط مرحلتان: الأولى، هي استظهار المراد من النصّ الدينيّ، والثانية هي مقارنة ما استظهره المتكلّم من النصّ مع سائر النصوص التي لها علاقة بما استظهره. وبعبارة أخرى، لأجل استنباط نظريّة القرآن الكريم والروايات في موضوع محدّد، لا بدّ من الرجوع إلى الآيات الكريمة والروايات كلّها المتعلّقة بهذا الموضوع، والبحث فيها. ومرحلة الاعتقاد تلي مرحلة الاستنباط، فحتّى يستطيع المتكلّم الاعتقاد بما استنبطه من النصّ الدينيّ ويؤمن بأنّه مطابقٌ للواقع، وأنّه جزءٌ من المعرفة الدينيّة، لا بدّ من عدم المخالفة بين ما استنبطه وبين ما يحكم به العقل؛ إذ إنّ المتكلّم يعتقد أنّ العقل هو الحجّة الباطنيّة والنبيّ الباطنيّ... فلا يمكن للحجّة الظاهريّة أن تخالف ما أفادته الحجّة الباطنيّة؛ لذا لا بدّ للمتكلم من القطع بعدم مخالفة ما استنبطه من حكم العقل، عندها يصدّق المتكلّم قلبيًّا بما استنبطه ويعتقد به[١].

---

[١] انظر : برنجكار، رضا، علم الكلام دراسة في القواعد المنهجيّة.

إنّ التأسيس المنهجيّ هو العنصر الأهمّ في عمليّة الاستنباط في كلّ المجالات (الفقه والعقيدة والأخلاق)، من آيات القرآن الكريم، نظرًا إلى «أهمّيّة القرآن الكريم وخطورة المواضيع الواردة فيه، فإنّنا ملزمون بفهم الخطابات بمنهجيّة ملائمة ورصينة تكفل الوصول إلى مقاصد الكتاب ومراميه، ويتطلّب ذلك الإلمام بحيثيّات المنهج وقضايا الخطاب في آن واحد»[١].

وهذا التأسيس المنهجيّ، يعتمد على أركان ثلاثة، هي: الخطاب، والمنهج، والذات العاملة، أي يعتمد على ثلاثة أركان يجب أن تراعي عمليّة الاستنباط ضمن منهجيّة تضبط سياق الاستنباط، ومن هذه المراعاة تحديد التعريف وما يؤدّي إليه، ففي علم الكلام مثلًا سنذكر فيما يأتي نوعين من التعريفات: الأوّل، ماهويّ (استنباط العقائد الدينيّة)، والثاني، الوظيفيّ (إثبات هذه العقائد والدفاع عنها). «يقوم الميدان الأوّل باستنباط المعارف العقائديّة والوصفيّة الدينيّة على جميع الصّعد، وعلى الأخصّ تلك الصّعد التي يستوجبها الميدان الثاني، أمّا عمل ميدان الدّفاع، فهو أخذ المعارف الإسلاميّة من الميدان الأوّل، وفهم الآراء والعقائد الأجنبيّة، ومن ثمّ القيام بالدّفاع عن المعارف الإسلاميّة بما يتناسب والوضع السائد في العالم»[٢].

كما ينبغي الالتفات إلى منظومة الآيات في الموضوع الواحد العقديّ أو الفقهيّ أو الأخلاقيّ لفهم النصّ القرآنيّ وضرورة التعامل مع الآيات القرآنيّة ككلّ (والآيات الاعتقاديّة بالخصوص)، وهي نظريّة كلّيّة، عوضًا عن الفهم المتداول المجزّئ لآيات القرآن الكريم[٣]، وتقوم هذه النظريّة على النّظر إلى الرّوابط بين

---

[١] - مصطفوي، محمّد، م.س، ص١١.

[٢] - برنجكار، رضا، مجلّة آفاق الحضارة الإسلاميّة، العدد ٤.

[٣] - من الذين تنبّهوا لهذا النهج الشاطبيّ الذي أشار إلى ضرورة اعتبار الجزئيّ والكلّيّ في النظر للسورة القرآنيّة، فيرى أنّ النظر في السورة له اعتباران: الأوّل تعدّد القضايا، والثاني النظم، فلا بدّ من النظر في أوّل الكلام وآخره، فلا محيص للمتفهّم من ردّ آخر الكلام على أوّله وأوّله على آخره؛ وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلّف، فإن فرق النظر بين أجزائه فلا يتوصّل به إلى مراده، فلا يصحّ الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض.

أجزاء النصّ وتراكيبه، ولا بدّ من مراعاة معنيين للفهم: المعنى الأوّل، هو المعنى الكلميّ للكلمة الواحدة، وهو الفهم المعجميّ، أو المفهوم الضمنيّ. والمعنى الثاني، هو العلائقيّ أو السياقيّ، فالكلمة وحدها لها مفهوم، وفي السياق تأخذ مفهومًا آخر، وتُشحن بكثير من العناصر الجديدة، وعليه فالمفاهيم والمفردات القرآنيّة لها معانيها السياقيّة التي من الصّعب إخراجها منه[١].

ويذهب المفكر اليابانيّ توشيهيكو إيزوتسو في كتابه «الله والإنسان في القرآن» إلى أنّ للكلمة معنيين: الأوّل، هو المعنى الأساسيّ، فكلّ كلمة في القرآن الكريم لها معنى أوّليّ، وإذا وضعت هذه الكلمة في حقل معرفيّ آخر سيصبح لها معنى جديدًا، يُسمّيه هو بالمعنى العلائقيّ، ومن الأمثلة على ذلك: كلمة «ساعة» في اللغة العربيّة لها معنى أوّليّ معروف لا يزال موجودًا حتى الآن، وهي تعني المدّة القليلة من الوقت، لكن لو تأمّلناها في القرآن الكريم ضمن إطار معرفيٍّ جديدٍ، نجد لها معانيَ أخرى، فهي تأتي مرّةً بمعنى نهاية العالم، وأخرى بمعنى موعد لقاء الله، وثالثة تنصرف إلى العقاب، وهكذا، وهذا يعني أنّها اكتست ثوبًا جديدًا نتيجة وضعها ضمن نظام علاقات مع مفاهيم جديدة[٢].

## أوّلًا: منهج الاستنباط في العقيدة

بالنّظر إلى التعريفات المتعدّدة لعلم الكلام، نلاحظ أنّ المتكلّمين المسلمين تارة يعرفونه بأنّه: «استنباط العقائد الدينيّة»، وتارة يعرّفونه بأنّه: «إثبات هذه العقائد والدّفاع عنها؛ فالتعريف الأوّل، هو تعريف ماهويّ، والثاني تعريف وظيفيّ، وكلاهما يسعى إلى إثبات وجود الله، والنبوّة، والمعاد، وسائر المسائل المتعلّقة بالعقيدة والدفاع عنها. وكان الاعتماد في استنباط العقائد على مصدري العقل والوحي، مع تفاوت بين المدارس الكلاميّة في دور العقل خصوصًا، فمنهم من

[١] – نقلاً عن : حللي، عبد الرحمن، المفاهيم والمصطلحات القرآنيّة مقاربة منهجيّة، ص٧٢.

[٢] – انظر: توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنيّة للعالم.

اعتمد على العقل واعتبر جميع المعارف العقائديّة عقليّة، وما دور الوحي إلّا تأييد حكم العقل وإرشاده، كالمعتزلة[١]. وآخرون، اعتبروا جميع الواجبات، وحتى واجب معرفة الله، وكلّ حسن وقبيح، من الأمور النقليّة، وما دور العقل إلّا الدفاع عن المعارف الدينيّة، كالأشاعرة[٢]. أمّا عند متكلّمي الإماميّة، فعلى الرغم من عدم وجود أيّ خلاف بشأن حجّيّة العقل والوحي من حيث المبدأ، إلّا أنّ ثمّة اختلافات في الاتجاهات في هذا الخصوص[٣]-[٤].

وبالتمعّن في الآيات القرآنيّة والأحاديث الشريفة عن النبيّ وأهل بيته عليهم السلام يُدرك الدور الأصيل للدين، وهو هداية الإنسان إلى صلاحه، أي المعارف المتعلّقة بدينه ودنياه. فالعقل والدين مكمّلان لبعضهما، وشرط الحصول على جانب كبير من المعارف العقائديّة «هو الرجوع إلى الوحي والسنّة، وعلى أساس العودة إلى الدين، يدور الكلام حول كيفيّة قيام الوحي بالهداية، وكيفيّة استنباط المعارف من النصوص الدينيّة»[٥].

**١- تعريف آيات الاعتقاد:**

بما أنّ العقيدة هي الركن الأساس الذي تُبنى عليه العبادات والمعاملات أيضًا، وهي الأساس الذي يدعم ويُفعّل العوامل الأخلاقيّة ويرسّخها، أعطى القرآن الكريم الجانب العقديّ أهمّيّةً واضحةً في الآيات التي تحدّثت عن التفاصيل العقديّة، فقلَّ ما تجد آية إلّا وفيها الجانب العقديّ. وتتّضح معالم التنوّع في المنهج القرآنيّ بطريق الاستدلال العقليّ وطريقة عمله واستنباطه ومقارباته، وهو ما يشمل الخطاب والمنهج، كما نلاحظ اختلاف وتنوّع المشارب الفكريّة والعقليّة

[١] - الشهرستاني، محمّد بن عبد الكريم، «الملل والنحل » ج ١، ص ٤٢ .

[٢] - م.ن، ص ١٠١ - ١٠٢.

[٣] - برنجكار، رضا: «ماهيت عقل وتعارض عقل ووحي» مجلّة «نقد و نظر» السنة الأولى، العددان ٣ و ٤.

[٤] - أبو زهرة، محمّد، «تاريخ المذاهب الإسلاميّة»، ص ٤٦١.

[٥] - برنجكار، رضا، مجلّة آفاق الحضارة الإسلاميّة، العدد ٤.

للبشر. ومن طرق الاستدلال على وجود الخالق استخدام الأقيسة بأقسامها على تعريف وتنويع المتكلّمين، والحجج القطعيّة، والقصص القرآنيّ. وثمّة من الباحثين الجدد مَن قسّم النصوص العقديّة لأجل الاستفادة وفق منهج محدّد، وبناء على الغاية التي يريد المتكلّم النهوض بها. فما يمكن أن يُستفاد من هذا التقسيم أمور عدّة ومسائل مهمّة:

يعتقد بعضٌ أنّ النصوص العقديّة هي نصوص تعبّديّة محضة... بل إنّ أغلب النصوص العقديّة غير تعبّديّة وتندرج تحت النصوص الإرشاديّة أو التذكّريّة أو الوجدانيّة ... إنّ معرفة نوع النصّ الدينيّ الذي يواجهه المتكلّم يُعينه بشكلٍ كبير على فهمٍ أدقّ وأعمق للآيات والروايات الكريمة.

إنّ أكثر المسائل العقديّة لها جوانب متعدّدة، وقد تكون أصول هذه المسائل عقليّة وجدانيّة وفروعها تعبديّة؛ لذا فإنّ من يريد أن يستكشف كلّ جوانب المسائل العقديّة دون الرجوع إلى الوحي تراه يقع في اشتباهات مختلفة وأخطاء فادحة، وهذا يجري وإن كانت مبانيه الأساسيّة مباني وجدانيّة وعقلائيّة، إلّا أنّه ما لم يستضئ بنور الوحي، ولم يلجأ إلى ركن الوحي الوثيق، سوف تزلّ قدمه وينحرف عن جادّة الحقيقة[١].

وبناء عليه، فإنّنا في النصّ القرآنيّ أمام المنهج والخطاب، ولا يمكن التعاطي مع آيات القرآن من دون المنهج؛ لأنّه يمارس رقابة فكريّة وضابطة معرفيّة صارمة؛ إذ من دونه يتحوّل البحث عن المعرفة إلى فوضى[٢]، ومن خلال تتبّع الخطاب والمنهج نرى أنّ المتكلّمين صنّفوا الاستدلال إلى أنواع من خلال دراسة الخطاب القرآنيّ، ومن هذه الأقيسة: قياس العلّة[٣]، وقياس الدلالة[٤]، وقياس الأولى[٥]،

---

[١] - برنجكار، رضا، ماذا يستفاد من تقسيم النصوص العقديّة؟ ص٥٤-٥٥.

[٢] - مصطفوي، محمّد، م.س، صص١٨-٢٠.

[٣] - سورة آل عمران، الآية ١٣٧..

[٤] - سورة فصّلت، الآية ٣٩

[٥] - سورة الروم، الآية ٢٧.

وقياس الشبه[١]، وقياس الخلف[٢] ... وغيرها. والحجج، منها: الحجج العقليّة[٣]، والقصص القرآنيّ[٤]، والتفكّر في الخلق[٥]، ودلالة التفكّر في الزوجيّة في الخلق، ودلالة التفكّر من حكمة النوم، ودلالة التفكّر في الغيث[٦].

وعليه، فالأدلّة العقليّة القرآنيّة كاملة وشاملة توافق الطبيعة البشريّة، ولا يمكن النّظر إليها على أنّها نقليّة من القرآن، فتخرج بذلك عن كونها عقليّة، بل هي عين العقل، وهي ذات منهج مبسّط ومتنوّع في ذاته يفهمه كلّ من استعمل عقله، كما يتناول القرآن جميع المباحث العقديّة من الإلهيّات والنبوّات والسمعيّات، وهي قطعيّة لا تحتمل الظنّ، أمّا المواضيع التي لا يدركها العقل، فوجب التوقّف عنها وعدم الخوض فيها[٧]:

### ٢- نماذج تطبيقيّة

### أ- من روايات أهل البيت عليهم السلام

النماذج الاستنباطيّة من القرآن الكريم كثيرة ومتعدّدة، وكمثال على ذلك ما ورد عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام؛ حيث إنّهم سطّروا المنهج القويم في تأصيل ملامح أُسس وأصول العقيدة التي تشكّل المنهج الكلاميّ المتفرّد للأئمّة عليهم السلام، ويعدّ هذا المنهج من أهمّ المنطلقات تأثيرًا في تشكيل ملامح المنظومة الكلاميّة عند متكلّمي الإماميّة ومفسّريهم. ومن أمثلة الآليّات التي عرضها الأئمّة عليهم السلام لتعليم الأصحاب طريقة استنباط العقائد من القرآن نذكر:

---

[١] - سورة الأعراف، الآية ١٩٥.

[٢] - سورة الأنبياء،الآية ٢٢.

[٣] - سورة المائدة، الآية ٤٨.

[٤] - سورة يوسف، الآية ٣.

[٥] - سورة آل عمران، الآية ١٩١.

[٦] - سورة النبأ، الآية ٨.

[٧] - رمضان، أحمد محمّد، التأصيل القرآنّي للمسالك العقليّة في إثبات واجب الوجود، ص١٨.

- **تفسير القرآن بالقرآن**: ما ورد عن الإمام أبي محمّد الحسن بن علي العسكريّ، قال في تفسير قوله تعالى: ﴿**صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ**﴾: (أي: قولوا: اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم بالتوفيق لدينك وطاعتك، وهم الذين قال الله تعالى: ﴿**وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقا**﴾ (النساء، ٦٩).

وحُكي هذا بعينه عن أمير المؤمنين، قال: «ثمّ قال: ليس هؤلاء المنعم عليهم بالمال وصحّة البدن، وإن كان كلّ هذا نعمةً من الله ظاهرة، ألا ترون أنّ هؤلاء قد يكونون كفّارًا أو فسّاقًا، فما ندبتم [إلى] أن تدعوا بأن ترشدوا إلى صراطهم، وإنّما أُمرتم بالدعاء لأن ترشدوا إلى صراط الذين أنعم [الله] عليهم بالإيمان بالله، والتصديق برسوله، وبالولاية لمحمّد وآله الطيبين..»[١].

وفي لمحة من تفسير آيات الصفات الخبريّة، نجد الإمام الباقر ينزّه الباري عن الجسميّة والتشبيه، قال محمّد بن مسلم: «سألت أبا جعفر فقلت: قوله عزّ وجلّ: ﴿**يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ (ص، ٧٥)، فقال: اليد في كلام العرب القوّة والنعمة، قال: ﴿**وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ**﴾ (ص، ١٧)، وقال: ﴿**وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ**﴾ (الذاريات، ٧٤)، أي: بقوّة، وقال: ﴿**وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ**﴾ (المجادلة، ٢٢) أي: قوّاهم، ويقال: لفلان عندي أيادي كثيرة، أي: فواضل وإحسان، وله عندي يدٌ بيضاء، أي: نعمة»[٢].

- **التفسير بالسياق**: ما رواه وهب بن وهب القرشيّ، عن الإمام الصادق، عن أبيه الإمام الباقر، عن أبيه الإمام السجّاد، قال: «إنّ أهل البصرة كتبوا إلى الحسين بن علي عليهما السلام يسألونه عن الصمد، فكتب إليهم:

بسم الله الرحمن الرحيم، أمّا بعد، فلا تخوضوا في القرآن، ولا تجادلوا فيه، ولا

[١] الصدوق، محمّد علي بن الحسين بن بابويه القمّيّ: معاني الأخبار، ص ٣٦/ ٩ باب معنى الصراط.
[٢] الصدوق، محمّد علي بن الحسين بن بابويه القمّيّ، التوحيد، ص١٥٣، باب ١٣.

تتكلّموا فيه بغير علم، فقد سمعت جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار، وإنّ الله سبحانه قد فسَّر الصمد، فقال: ﴿اللهُ أَحَدٌ * اللهُ الصَّمَدُ﴾، ثم فسره فقال: ﴿**لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**﴾» (الإخلاص، ٢-٤)[١].

وما روي عن الإمام الباقر عليه السلام أن حمران بن أعْيَن سأله عن قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ**﴾ (الدخان، ٣)، فقال عليه السلام: «هي ليلة القدر، وهي في كلّ سنة من شهر رمضان في العشر الأواخر، ولم ينزل القرآن إلاّ في ليلة القدر قال الله عزّ وجلّ: ﴿**فِيهَا يُفْرَقُ كلّ أَمْرٍ حَكِيمٍ**﴾» (الدخان، ٤)[٢].

– **التفسير بالمصداق:** ما رُوي عن الإمام الباقر عليه السلام في تفسير قول الله عزّ وجلّ: ﴿**كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ**﴾ (النور، ٣٥)، قال: «**المشكاة نور العلم في صدر النبيّ** صلى الله عليه وآله ﴿**الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ**﴾ الزجاجة صدر علي عليه السلام، صار علم النبيّ صلى الله عليه وآله إلى صدر علي عليه السلام ﴿**الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ**﴾ قال: نور ﴿**لاَ شَرْقِيَّةٍ وَلاَ غَرْبِيَّةٍ**﴾ قال: لا يهوديّة ولا نصرانيّة ﴿**يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ**﴾ يكاد العالم من آل محمّد عليهم السلام أن يتكلّم بالعلم قبل أن يُسأل ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ يعني: إماما مؤيّدًا بنور العلم والحكمة في إثر إمام من آل محمّد عليهم السلام، وذلك من لدن آدم حتى تقوم الساعة، فهؤلاء الأوصياء الذين جعلهم الله عزّ وجلّ خلفاءه في أرضه، وحججه على خلقه، لا تخلو الأرض في كلّ عصر من واحد منهم عليهم السلام..)[٣].

## ب ـ من كتب المفسّرين

أمّا ما انتهجه المفسّرون في استنباط العقائد من القرآن الكريم، فهو ما استفادوه

---

[١] الصدوق، التوحيد، ص ٩٠ ـ ٩١ / ٥ باب ٤.

[٢] الصدوق، محمّد علي بن الحسين بن بابويه القمّيّ، من لا يحضره الفقيه، ج٢، ص ١٥٨.

[٣] الصدوق، التوحيد، ص١٥٨؛ فرات الكوفي، تفسير فرات، ج١، ص ٢٨١؛ ص٣٨١.

وفهموه من سيرة أئمّة أهل البيتعليهم السلام، وكمثال على استنباط المسائل العقديّة نذكر ما ورد في استنباط برهان الصدّيقين من القرآن الكريم، وهو أحد أبرز الأدلّة على وجود الله، ويعدّ أشدّها صدقًا كونه ينطلق في إثبات وجود الله من ذات الله سبحانه.

في هذا المجال، يلعب علم الكلام دور استنباط العقائد من النصّ القرآنيّ، فيقوم بداية بجمع الآيات الدالّة على إثبات وجوده تعالى انطلاقًا من ذاته، ومثال هذه الآيات قوله تعالى:

- ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كلّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت، ٥٣).

- ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران، ١٨).

- ﴿وَاللهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ﴾ (البروج، ٢٠).

- ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد، ٣).

- ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (النور، ٣).

وبعد جمع الآيات يقع التعرّض إلى المفردات وشرحها، ومن ثمّ تفسير الآيات.

ففي الآية الأولى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كلّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصّلت، ٥٣)، بعد الإشارة إلى الآيات التي تري الناس آيات الله في الآفاق وفي الأنفُس والتي هي آيات دالّة على حقّانيّة وجود الله، يطرح ناصر مكارم الشيرازي معاني كلمة شهيد التي تأتي بمعنى الشاهد أو الحاضر والمراقب أو كلا المعنيين، وذلك لصدقهما في الله سبحانه. وبناء على هذين المعنيين، فإنّ في إثبات ذات الله المقدّسة يكفي أن يكون شاهدًا وحاضرًا في كلّ مكان، فكلّ موجود ممكن نجد إلى جانبه ذات واجب الوجود، وحيثما نظرنا كان الوجود المطلق ظاهرًا، وكلّ ما وقع

عليه نظرنا وجدنا وجهه فيه، ونحس بخضوع العظماء لعظمته، وهو مصداق حديث أمير المؤمنين عليه السلام: ما رأيت شيئًا إلا ورأيت الله قبله وبعده ومعه[١]. ومن ثمّ، يقع ذكر المعاني الأخرى التي ذكرها العلماء والمفسّرون، ويتمّ ترجيح المعنى المذكور، وبالتالي تكون الآية من الآيات الناظرة إلى قضيّة التوحيد وإثبات وجود الله تعالى.

ثمّ يقع الانتقال إلى الآية الثانية، وهي قوله تعالى: ﴿**شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ (آل عمران، ١٨)؛ حيث يدور الحديث حول شهادة الله سبحانه على وحدانيّته، ثمّ شهادة الملائكة والعلماء، ويكون ذلك مع قيام الله سبحانه بالعدل وإدارة العالم على محور العدل، ﴿**قَائِمًا بِالْقِسْطِ**﴾. ويقع الحديث حول المراد من شهادة الله هل هي الشهادة الفعلية أو القوليّة؟ ورجّح الشيخ مكارم الشيرازيّ معنًى آخر للشهادة أعلى وأتمّ من كونها فعلية أو قوليّة، فهو يرى أنّها أهمّ مصداق للشهادة، وهي أنّ ذاته شاهدة على ذاته كمصداق لما ورد: يا من دلّ على ذاته بذاته. وبالتالي، فإنّ الله سبحانه هو أفضل دليل على وجوده، وهذا هو هدف برهان الصدّيقين.

وأمّا الآية الثالثة -بحسب رأي الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في تفسيره الموضوعي- ﴿**وَاللهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ**﴾ (البروج، ٢٠)، فإنّه بعد الإشارة إلى الجيوش الجرّارة التي واجهت أنبياء الله، يأتي تعبير (ورائهم) إشارة إلى أنّهم محاطون من كلّ جهة وجانب، والله هو المحيط. وقد اختلف المفسّرون في معنى الإحاطة الإلهيّة هل هي الإحاطة العلميّة على أعمالهم، أو إحاطة القدرة، حيث الجميع في قبضته، أو الإحاطة بكلا المعنيين؟ ويرى الشيرازي أنّ مفهوم الآية أوسع مما ذُكر؛ حيث يشمل إحاطته الوجوديّة لجميع الممكنات والكائنات، وليست الإحاطة من قبيل إحاطة الظرف بالمظروف، ولا إحاطة الكلّ بالجزء، وإنّما هي الإحاطة القيوميّة،

---

[١] الشيرازي، ناصر مكارم: نفحات القرآن، ج٣، ص٧٧.

بمعنى أنّه سبحانه وجود مستقلّ وقائم بالذات، والموجودات الأخرى قائمة به وتابعة له. ومن هذا الشرح يُستنبط دلالة الآية على برهان الصدّيقين[١].

وأمّا الآية الرابعة: ﴿**هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ (الحديد، ٣). فالصفات الخمس التي اجتمعت في الآية، تعدّ بيانًا جليًّا لذاته المقدّسة اللامتناهية: فهو الأوّل أي الأزليّ دون أن تكون له بداية، وهو الآخر أي الأبدي الذي لا نهاية له، وهو الظاهر أي البيّن دون أن يكون خافيًا على أحد، وهو الباطن أي أنّ ذاته ليست ظاهرة لأحد دون أن يكون محجوبًا عن عباده[٢].

فالآية تثبت استقلاليّة الخالق عن المخلوق، وتبيّن أنّ ذاته المقدّسة غير متناهية ومطلقة، أي هو وجود بلا عدم، ومع تدبّر حقيقة الوجود وتنزيهها من العدم يقع الوصول إلى ذاته تعالى، وهذا هو جوهر برهان الصدّيقين وروحه[٣].

وهكذا تمّت معالجة باقي الآيات، ووقع استنباط برهان الصدّيقين منها، ونُحيل القارئ إلى المصادر الأساسيّة حتى يستفيد من طرق استنباط العقائد من القرآن الكريم.

### ثانيًا: منهج الاستنباط الفقهيّ

يستند الاستنباط الفقهيّ على علمين أساسيّين: الأوّل تفسير القرآن، والثاني علم الفقه. وبامتزاج هذين العلمين يتكوّن الفقه القرآنيّ، أو فقه القرآن، أو آيات الأحكام، ويتّخذ النّصّ القرآنيّ موضوعًا للدراسة ومرجعًا لاستنباط الأحكام الشرعيّة. وقد شكّل الفقه القرآنيّ اهتمامًا في القديم والحديث، وبدأت دعوات جديدة للاهتمام بشكل أكبر بالدّراسات القرآنيّة. وقد تنوّعت كتب آيات

---

[١] الشيرازي، ناصر مكارم، م.س، ج٣، ص٧٩-٨٠.

[٢] م.ن، ج٣، ص٨١

[٣] الشيرازي، ناصر مكارم، ج٣، ص٨٣.

الأحكام إلى الأشكال الآتية: حيث اعتمد المفسّرون لآيات الأحكام أربعة مناهج في تفاسيرهم، وهي:

- تفسيرها وفقًا للترتيب الوارد في القرآن، وهذا يطرح على ضوء ورود الآيات في المصحف الشريف بترتيب سوره وآياته، بدءًا بالحمد، فالبقرة، فآل عمران، وهكذا.

- تفسيرها وفقًا لترتيب السور حسب نزولها.

- تفسيرها طبقًا لأبواب الفقه، وهو السير على ترتيب الكتب الفقهيّة التي تقسّم الفقه عادةً إلى أربعة أقسام: العبادات، والعقود، والإيقاعات، والأحكام.

والطابع العام الغالب على ما كتبه المؤلّفون من الشيعة هو المنهج الثالث، والمؤلّفون من العامّة قد استخدموا أساسًا المنهج الأوّل.

وقد قسّمت الدراسات الفقهيّة المعاصرة الفقه القرآنيّ إلى معانٍ عدّة:

- الفقه القرآنيّ التجزيئيّ: وهو الموروث، ومعناه دراسة آيات الأحكام إمّا بنحوٍ مستقلّ، كما هي الحال مع المصنّفات الخاصّة بآيات الأحكام، كـ(فقه القرآن) للفقيه قطب الدين الراوندي (ت/ ٥٧٣ ه)، وكنز العرفان في آيات الأحكام للمقداد السيوري (ت٨٢٦ه)، زبدة البيان للمحقّق الأردبيليّ(ت ٩٩٣ه)...، وقد تكون بشكل غير مستقلّ؛ ويكون ذلك على نحوين: النحو الأوّل تكون فيه آيات الأحكام مبعثرة في البحوث الاجتهاديّة ضمن الموسوعات الفقهيّة، والنحو الثاني مثل ما قدّمه المفسّرون من موسوعات تفسيريّة شاملة ومفصّلة لآيات الأحكام. وبناء عليه، فإنّ فقه القرآن يتميّز بأنّ النظريّة الفقهيّة المعيّنة فيه لا تؤخذ لدراستها قرآنيًّا، بل تؤخذ الآيات وهي موزّعة في البحث التفسيريّ أو الفقهيّ مقسّمة على الأبواب الفقهيّة.

- الفقه القرآنيّ الموضوعيّ: وهو أن يتناول الموضوع الفقهيّ، ويعمد إلى تتبّع شاملٍ لعناصر الموضوع من القرآن للوصول إلى نتيجة قرآنيّة فيه، فالاختلاف بينه وبين التجزيئيّ أنّ التجزيئيّ يسير على ترتيب الآيات، فينتقي تلك المرتبطة مثلًا بموضوع الفقه، ويبدأ بتفسيرها آية آية، أو يقوم بجمع الآيات ويصنّفها على الأبواب الفقهيّة. أمّا الموضوعيّ، فهو يأخذ عنوانًا، ويُقسّم العنوان إلى فروع، ويذهب إلى القرآن ليأخذ منه نظريّة متكاملة.

- قرآنيّة الفقه: بمعنى أنّ المرجعيّة الأولى للقرآن في الاستنباط الفقهيّ، وهو حاكم على الحديث ودرايته، وكذلك على الإجماع وغيرها، وهناك من شذّ وذهب إلى أبعد من ذلك واعتبر أنّ الفقه قرآنيّ، وعليه فلا قيمة للسنّة والإجماع والشهرة.

**١- ضوابط الفقه القرآنيّ:**

إنّ أوّل سمة تلاحظ على الأسلوب القرآنيّ في إبلاغ الأحكام وبيانها -بشكل مباشر أو غير مباشر- هي تأسيس هيكليّة عامّة للفقه تُعين على الوصول إلى صناعة القواعد الكلّيّة والأصول العامّة التي من شأنها أن تدلّ على الوظيفة أو ترشد إلى الحكم. واعتبر الكثير من المفكّرين أنّ ميزة العموم (غير المباشرة) إحدى الأدلّة على خلود القرآن الكريم، كما اعتبر بعضهم اعتماد القرآن على الأسلوب العام وتجنّب الدخول في التفاصيل، إنّما يكون لإرجاع النّاس إلى سيرة النبيّ ﷺ. «إنّ تجنّب الخطاب القرآنيّ عن الخوض في تفاصيل الأحكام وجزئيّاتها واكتفائه ببيان الحكم الكلّيّ ناشئ من خلود القرآن وثباته، وعنصر الدوام الذي يتحلّى به والبقاء والاستمرارية، وذلك أنّ هذه الخصوصيّات والتفاصيل تشهد تحوّلًا وتبدّلًا مستمرًّا»[١].

وعلى الرغم من مكانة القرآن الكريم لدى الشيعة الإماميّة في الفقه والروايات المرويّة عن الأئمّة لتوضيح المسائل الفقهيّة، إلّا أنّ الفقهاء الذين يذكرون

[١] - آيازي، محمّد علي، فقه القرآن المبادئ النظريّة لدراسة آيات الأحكام.

ويتحدّثون عن أهمّيّة القرآن، وكونه من مصادر الاجتهاد، وأنّه من مصادر التشريع، لا يعطونه الأولويّة عند التطبيق أحيانًا، ويتم تناول جملة من الآيات المحدّدة الفقهيّة إمّا بقصد التبرّك أو البرهنة واستنباط الحكم الفقهيّ، وفي بعض الحالات يُصار إلى الاكتفاء بذلك الجزء المتداول من الآية مع عدم الالتفات إلى الحيثيّات الأخرى، من قبيل: شأن النزول، وارتباط الآيات بما قبلها وما بعدها، وهذا المأخذ يتلاقى مع بنية النظريّة التي سبق ذكرها (نظريّة النظم التراثيّ). ومن هنا، بقي الاجتهاد والاستنباط محصورًا في نطاق عددٍ من الآيات، ولم يسمح الفقهاء لأنفسهم بالذهاب إلى أبعد من ذلك العدد المحدّد ليستمدّوا العون من آيات أخرى في استنباط الأحكام، وبالتالي يساهمون في توسيع آفاق الفهم القرآنيّ[١].

## ٢- نماذج تطبيقيّة

تذكر بعض النماذج التطبيقيّة للاستنباط الفقهي من القرآن الكريم، بعضها من روايات المعصومين عليهم السلام وبعضها الآخر من تصانيف العلماء:

### أ- من مرويات الأئمة عليهم السلام:

- **حمل القرآن الكريم على ظاهره**: ما رُوي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام؛ حيث كان يستفيد من ظاهر القرآن الكريم، ويلتزم به مع عدم وجود القرينة الصارفة، ومن أمثلة ذلك عندما حكم ببراءة امرأة اتّهمت بالزنا؛ لأنّها ولدت بعد ستّة أشهر من زواجها[٢]، فجمع بين ظواهر الآيتين في قوله تعالى: ﴿**وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ**﴾ (البقرة، ٢٣٣)، وقوله تعالى: ﴿**وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاَثُونَ شَهْرًا**﴾ (الأحقاف، ١٥). وبالتالي حلّ الإشكال بقوله إنّ الحمل ستة أشهر والفصال أربعة وعشرون شهرًا، فتطرح مدّة الرضاعة -وهي سنتان- من مجموع مدة الرضاعة والحمل -وهي ثلاثون شهرًا- فيبقى ستة أشهر.

---

[١]- رحماني، محمّد، فقهيّات التفاسير المعاصرة (قراءة في تفسير الشهيد مصطفى الخميني)، ص٤٢٥.
[٢] المجلسّي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج١٠١، ص٦٦.

وفي رواية ثانية عن زرارة قال: «قلت لأبي جعفرعليه السلام ألا تخبرني من أين علمت وقلت إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك ثمّ قال: يا زرارة قال: رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم ونزل به الكتاب من الله؛ لأنّ الله عز وجل يقول: «فاغسلوا وجوهكم» فعرفنا أنّ الوجه كلّه ينبغي أن يغسل ثمّ قال: «وأيديكم إلى المرافق» ثمّ فصل بين الكلام، فقال: «وامسحوا برؤوسكم»، فعرفنا حين قال: «برؤوسكم» أنّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء، ثمّ وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه: فقال: «وأرجلكم إلى الكعبين» فعرفنا حين وصلها بالرأس أنّ المسح على بعضها، ثمّ فسّر ذلك رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم للناس فضيّعوه»[١].

وفي حديث ثالث عن عبد الأعلى مولى آل سام قال: قلت لأبي عبد اللهعليه السلام: عثرت فانقطع ظفري، فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ «ما جعل عليكم في الدين من حرج» امسح عليه[٢].

- **حمل المجمل على المفصّل**: لقد حمل الإمام عليعليه السلام مجمل القرآن في قوله تعالى: ﴿**هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ**﴾ (المائدة، ٩٥) على تفصيل ذلك في مواضع أخرى؛ إذ ورد أنّه سأل رجلٌ عليًا عن الهدي ممَّ هو؟ فقال: من الأزواج الثمانية، فكأنّ الرجل شكّ، فقال له علي: أتقرأ القرآن؟ قال: نعم، قال: فهل سمعت قول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ**﴾ (المائدة، ١). قال: نعم، فقال: فهل سمعته يقول: ﴿**وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ**﴾ (الحج، ٣٤) قال: نعم، قال: فسمعت الله يقول: ﴿**مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنْثَيَيْنِ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾ (الأنعام، ١٤٣- ١٤٤). قال: نعم، قال: فهل سمعت الله يقول: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**

[١] الكليني، م.س، ج٣، ص٣٠.
[٢] م.ن، ج٣، ص٣٣.

**لاَ تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾** إلى قوله تعالى: **﴿هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾** (المائدة، ٩٥). فقال: نعم، قال: فقتلت ظبيًا فماذا عليَ؟ قال: هدي بالغ الكعبة[١].

- **حمل المطلق على المقيد في القرآن الكريم:** لقد حمل أمير المؤمنينعليه السلام مطلق القرآن على مقيّده في استنباط الأحكام في مواضع عديدة، منها: حمل مطلق الأمر بالقطع في آية السرقة على مقيّده في آية المحاربة بعدم القطع إلّا مرتين، وعدم قطع أكثر من يد ورِجل عند تكرار السرقة، فإن زاد وسرق مرّة ثالثة ورابعة لم يزد على ذلك، ويعزّره بدل القطع؛ لأنّه حمل قوله تعالى: **﴿والسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾** (المائدة، ٣٨) على آية المحاربة: **﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم منْ خِلاَفٍ﴾** (المائدة، ٣٣). وقال: إنّ الله لم يزد على قطع يد ورِجل في آية المحاربة، ولذلك كان يعاقب مثل هذا بالسجن.

**ب- من كتب آيات الأحكام:**

إنّ من جملة الأحكام التي يذكرها الفقهاء للماء أنّه طاهرٌ مطهّر لغيره، ويستدلّون على ذلك بمجموعة من الآيات نوردها مع نظرة على تفسيرها بشكل مختصر:

قال تعالى: **﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾** (الفرقان، ٤٨). وقد جاءت هذه الآية في سياق استعراض جملة من النعم الإلهيّة التي امتنّ بها سبحانه على عباده، ودلالة الآية على كون الماء طهورًا واضحة، ومن ذلك ينتقلون إلى كون الماء مطهرًا لغيره طالما ثبت أنّ الطهور بمعنى ما يتطهّر به[٢]، ومن ثمّ يقع إيراد الإشكالات التي تطرح على كون الآية الكريمة لا تدلّ على طهوريّة كلّ ماء، حتى مع الاستعانة بآيات أخرى، كقوله تعالى: **﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾** (الإنسان، ٢١). وبالأخير، يصل المستدلّ إلى أنّ

[١] القرشّي، باقر شريف، موسوعة الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالبعليه السلام، ص٧٤-٧٥.

[٢] الإيرواني، باقر، دروس تمهيديّة في تفسير آيات الأحكام من القرآن، ج١، ص٤١ وما بعدها.

الآية لا تثبت أكثر من كون الماء طاهرًا في نفسه ولا تتعدّى لإثبات كونه مطهّرًا لغيره.

من ثمّ ينتقل البحث في الآية الموالية، وهي قوله تعالى: ﴿**إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ**﴾ (الأنفال، ١١). وقد استدلّ بالآية الكريمة على مطهريّة الماء من الحدث والخبث، فقوله ﴿**لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ**﴾ واضح الدلالة في إرادة المطهريّة من الغير[١]. وهكذا يقع البحث الاستنباطيّ في باقي الآيات الكريمة[٢].

نكتفي بهذا المورد على مستوى التطبيقات الجزئيّة من كتب آيات الأحكام، ونشير إلى مسألة منهجيّة تعرّضت لها بعض كتب آيات الأحكام، وتتعلّق بمجال الاستنباط من القرآن للأحكام الفقهيّة، وهو ما التفت إليه المحقّق الإيروانيّ[٣] من إهمال كتب فقه القرآن مجموعة كبيرة من الآيات التي لا يمكن للفقيه أن يستغني عنها لثقل مضمونها وقوّة ما تعطيه من أدلّة، وقد قسّم هذه المجموعة المهملة إلى الأقسام الآتية:

- مسائل الأصول في القرآن: وهي الآيات المرتبطة ببعض المسائل الأصوليّة، كالآيات التي يمكن استفادة حجّيّة خبر الواحد منها مثلًا أو حجّيّة سنّة أهل البيت عليهم السلام...

- الآيات المرتبطة بالقواعد الفقهيّة: كالآيات الدالّة على قاعدة نفي الحرج وحجّيّة القرعة، والحمل على الصحّة، ونفي السبيل، والإحسان، وتعظيم شعائر الله...

- الآيات المتضمّنة للمحرّمات والتي قد لا يسهل إدراجها تحت أحد الأبواب

[١] الإيرواني، باقر، دروس تمهيديّة في تفسير آيات الأحكام من القرآن، م.س، ج١، ص٤٥.

[٢] انظر: م.ن، ج١، صص ٤٦-٤٨.

[٣] م.ن، ج١، صص ١٥- ١٧.

الفقهيّة المتعارفة، كآيات النهي عن الظلم والإسراف، ورمي المحصنة، وبخس المكاييل والموازين، اليأس من روح الله، وإشاعة الفاحشة، وكتمان البيّنات والهدى، وكنز الذهب والفضة، والنسيء، ....

- الآيات المشتملة على واجبات قد لا يسهل أيضًا إدراجها تحت أحد أبواب الفقه المتعارفة: كالآيات الدالّة على وجوب الاعتصام بحبل الله، وإطاعة أولي الأمر، والاستقامة، والسعي للإصلاح، والتوبة، والتفقه في الدين، وردّ التحيّة، والإحسان للوالدين، والهجرة...

-آيات تتضمّن آدابًا إسلاميّة متعدّدة ومهمّة: كالآيات الدالة على الإنصات لآيات الكتاب، والاستعاذة بالله، والتوكّل عليه، والذكر، والاستغفار، والتهجّد، والدعاء والتواضع، والصفح، والأعراض عن اللغو...

- آيات ترتبط بأحكام مختلفة لا تدخل تحت باب معيّن: كالآيات التي قد يستفاد منها ولاية الفقيه، أو المتعلّقة بأحكام المساجد، أو أحكام اليتيم، أو قيوميّة الرجل على النساء .....

ونلاحظ أنّ قسمًا مما سمّاه الشيخ الأيرواني الآيات المهملة في كتب فقه القرآن وسعى لتداركها في كتابه (دروس تمهيديّة في تفسير آيات الأحكام) هي آيات أخلاقيّة ترتبط بالأخلاق القرآنيّة، وهذا ما سنبحثه في العنوان الآتي.

### ثالثًا: منهج استنباط النظريّة الأخلاقيّة

إنّ أوّل ما يتبادر إلى ذهن الباحث هو: هل يوجد آيات أخلاقيّة يُستفاد منها في هذا المجال ؟ وما هي الأبعاد الأخلاقيّة في هذه الآيات؟ وهل يوجد اندماج بين الفقه والأخلاق أو ثمّة فصل؟

لا شكّ أنّ القواعد الأخلاقيّة ليست قواعد تنفيذيّة، بل هي مبادئ يحتويها

الضمير الأخلاقيّ الإنساني، وهي مشابهة للأحكام الفقهيّة التي يترك الالتزام بها إلى ضمير المكلف. وقد عمد المفسّرون الأخلاقيّون إلى وضع حدّ بين العلمين، بحيث قالوا إنّ البحث عن أفعال الجوارح هو فقه، والبحث عن أحكام الجوانح هو أخلاق، كما ميّزوا بين أسس مصدر المعرفة للعلمين، فالقواعد الفقهيّة لا تعرف إلّا بالرجوع إلى الشريعة، أما المبادئ الأخلاقيّة فتعرف بالرجوع إلى العقل العملي، ومبادئ الفقه متغيّرة بتغيّر الزمان والمكان، بخلاف الأخلاق، فإنّها لا يطرأ عليها تعديل. كما أنّهم ميّزوا بين هدفي العلمين، فالأخلاق ناظرة إلى تهذيب الإنسان وتربيته، أمّا الفقه فلا يسعى وراء هذا الهدف، إنّما يهدف إلى الالتزام بالقاعدة، وهذا التمييز لا يشكّل معيارًا فاصلًا بين الفقه والأخلاق، إنّما هو صفة من الصفات، فكثيرًا من الأحكام الفقهيّة الواردة في القرآن الكريم تأخذ الصفة والطابع الأخلاقيّ في نهاية الآيات أو ضمنها، ونظرًا لأهمّيّة الآيات الأخلاقيّة ودورها في الفقه يمكن أن تدرج في ضمن المباحث الفقهيّة، وهذه الأهميّة نابعة من إمكانيّة تحويل بعض القضايا الأخلاقيّة إلى قواعد فقهيّة وإعطائها صبغة الإلزام[١].

### ١- خصائص الآيات الأخلاقيّة:

لقد أغفل أغلب الفقهاء البحث عن آيات الأخلاق ضمن منهج أو مناهج، كما هو الحال في التفسير والفقه، ولم يدرجوها ضمن آيات الأحكام، إلّا بعض العلماء ممّن تعرّض لعدد من هذه الآيات، معتبرًا أنّها مما يصحّ الاستناد إليه[٢]، من قبيل حرمة إبطال العمل، حرمة الاستهزاء، حرمة التجسّس، صلة الرحم وقطيعته، حرمة التبذير والإسراف، وعشرات المسائل. ومن هؤلاء أيضًا من أخذ على المصنّفين في مجال آيات الأحكام أنّهم لم يستفيدوا من الأبحاث الفقهيّة، علمًا

[١] - انظر: آيازي، محمد علي، م.س، ص٥١٠-٥١٣.

[٢] - الشهابّي، محمود، أدوار الفقه، ج٢، ص٢٥٧.

أنّ الحاجة ملحّةٌ وكبيرة لمنهجة هذا العلم والعمل على تفصيل مبادئه وقواعده وشروطه[١]. وقد ذكرنا هذا سابقًا في معرض حديثنا عن كتب آيات الأحكام.

وينبغي الإشارة إلى أنّ بعض الفقهاء أدرجوا بعض المباحث الأخلاقيّة في كتبهم الفقهيّة، كالشيخ الأنصاريّ الذي أدرج مسائل أخلاقيّة في كتابه المكاسب، كالغيبة، والإعانة على الإثم والظلم. وثمّة من تأثّر بالشيخ الأنصاريّ وأدرج هذه المسائل في المكاسب المحرّمة، ومن أمثال هذه المسائل للسيّد المرتضى في رسالته «المسائل الناصريّات» يتحدّث عن حرمة الظلم ومعونة الظالم، بالاستدلال بقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ**﴾(هود، ١١٣).

وكذلك استدلّ بها العلّامة الحليّ[٢] مفتيًا بحرمة الزكاة إلى ولاة الجور، وفي منتهى المرام[٣] استدلّ على لزوم اعتماد الكلمة الطيّبة والقول الحسن بموجب الآية ﴿**وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا**﴾ (البقرة، ٨٣)، وفي باب الدعاء[٤] ذكر أنّ الدعاء يجب أن يكون على حالة من الخوف والتضرّع والهدوء والسكوت، وتجنّب الدعاء بصوت مرتفع. ويستند في ذلك إلى الآية: ﴿**وَاذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ**﴾ (الأعراف، ٢٠٥).

وبينهم أيضًا القرطبيّ الذي أعطى اهتمامًا لآيات الأخلاق في كتابه (الجامع لأحكام القرآن)، ومن ضمن الآيات التي استند عليها قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ**﴾ (المدثر، ٦)، وقوله تعالى: ﴿**فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَىٰ**﴾ (النجم، ٣٢)، فيرى أنّ الآية تدلّ على النهي عن مدح الإنسان لنفسه[٥].

---

[١] - انظر: درّاز، عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن.

[٢] - الحليّ، حسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء، ج٤، ص٣٢١.

[٣] - الزيديّ، محمّد بن الحسين بن قاسم، منتهى المرام في أحكام القرآن، ص١٤.

[٤] - م.ن، ص٣١٨.

[٥] - القرطبيّ، محمّد بن أحمد الأنصاريّ، الجامع لأحكام القرآن، ج٥، ص٢٤٥.

**٢- نماذج تطبيقيّة**

وللإضاءة على موقعيّة النّصّ القرآنيّ في استنباط القضايا والمسائل الأخلاقيّة يمكن أن ننوّع البحث على مستويين:

- المستوى الأول: الدّراسات التي تستهدف اكتشاف النظريّة الأخلاقيّة في القرآن الكريم

- بحوث في المضامين القرآنيّة الأخلاقيّة

**أ- اكتشاف النظريّة الأخلاقيّة من القرآن:** هذا التوجّه نحو اكتشاف النظريّة القرآنيّة في الأخلاق لم يتبلور بشكل متكامل المعالم إلّا في النصف الثاني من القرن العشرين مع بروز بعض الدّراسات المنهجيّة الرائدة، لكن المتفحّص في المسار التاريخيّ لعلم الأخلاق[١] يلحظ تنوّعًا في أساليب التصنيف وتعدّدًا في المذهب الأخلاقيّ الذي ينتمي إليه المصنّفون، ولكنّنا لا نجد تقريبًا توجّها كلّيًّا للقرآن قصد بناء النظريّة القرآنيّة في هذا المجال، ربما باستثناء بعض المحاولات التي قاربت المعالجة الأخلاقيّة على طريقة المنهج الموضوعيّ في استنطاق الآيات القرآنيّة، كجواهر القرآن لأبي حامد الغزاليّ (ت٥٠٥ه).

نعم، برزت في النصف الثاني من القرن العشرين دراسات مهمّة لاستكشاف النظريّة الأخلاقيّة: ككتاب دستور الأخلاق في القرآن للشيخ عبد الله درّاز (ت ١٩٥٨)، والباكستانيّ داوود رهبر وكتابه ربّ العدالة: دراسة في الدستور الأخلاقيّ في القرآن، والمستعرب الياباني توشيهيكو إيزتسو (ت ١٩٩٣) وكتابه بنية المفهومات الأخلاقيّة الدينيّة في القرآن، والباحث العراقيّ صالح الشمّا في كتابه: النظام الأخلاقيّ في القرآن...

وسنكتفي بالتعريف الموجز بأهمّ هذه المشاريع ورائدها، وهو مشروع الشيخ

[١] انظر مثلاً: الشيرازي، ناصر مكارم، الأخلاق في القرآن، ج١.

عبد الله درّاز: دستور الأخلاق في القرآن، وهو ينقسم إلى قسمين: نظريّ وعمليّ. في القسم النظريّ، قدّم الدراز نظريّة القرآن الأخلاقيّة تحت العناوين الرئيسة التالية: الإلزام، والمسؤوليّة، والجزاء، والنيّة، والدوافع، والجهد. ولم يكتفِ بإبراز الأصول الأخلاقيّة القرآنيّة مجيبًا عن الأسئلة الآتية: ما مصدر الواجب؟ وما أهمّيّته؟ وما هدفه؟ وما مصيره؟ بل قارنها مع آراء بعض المفكّرين التقليديّين والحديثين، مثل: سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وديكارت، وسبينوزا، وكانط، وغيرهم .....وفي نهاية الكلام المستفيض يختتم الدرّاز قائلًا: «لقد استطعنا أن نجد لكلّ علامات الاستفهام هذه، إجابة في النصّ محدّدة بدرجة كافية لإثبات تعريفها، فإذا نظرنا إلى النظريّة الأخلاقيّة للقرآن في مجموعها، لأمكن وصفها بأنّها (تركيب لتراكيب)، فهي لا تلبّي فقط كلّ المطالب الشرعيّة، والأخلاقيّة، والاجتماعيّة، والدينيّة، ولكن نجدها في كلّ خطوة، وقد تغلغل فيها بعمق روح التوفيق بين شتّى النزعات: فهي متحرّرة ونظاميّة؛ عقليّة وصوفيّة؛ ليّنة وصلبة؛ محافظة وتقدميّة؛ كلّ ذلك في آن»[١].

ولا تقلّ أهميّة القسم الثّاني «دستور الأخلاق العمليّة في القرآن الكريم» وشرح الشيخ الدراز ضرورة هذا القسم، فالقسم الأوّل، رغم الإنجاز الذي حقّقه، لا يلبي إلّا حاجة عقليّة، ولا يعدّ سوى جانب ثانويّ من المشكلة الأخلاقيّة: «فمن الممكن أن يكون المرء فاضلًا دون أن يستطيع تعريف الفضيلة، فحاجتنا إذن أن نرى الفضيلة أعظم من حاجتنا إلى تعريفها؛ «ماذا يجب أن أعمل»؟ ذلكم هو أهمّ الأسئلة وأشدّها إلحاحًا، إنّه الغذاء اليوميّ للنفس الإنسانيّة، ولسوف يكون عملنا هذا ناقصًا بادي النقص لو أنّه بعد أن كشف في القرآن عن الأساس النظريّ وعن المبادئ العامّة للأخلاق أعرض عن مشاهدة الآثار العظيمة الرائعة للأخلاق التطبيقيّة التي قدمها لنا القرآن، فهذا بيان هذه الأخلاق العملّية، ولسوف نرى

[١] الدرّاز، عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن الكري، ص٦٨٧.

فيها كيف أنّ نشاطنا في كلّ ميادين الحياة يجد فيها طريقًا مرسومًا»[١]. وبوّب الآيات على خمسة فصول وخاتمة: في الأخلاق الفرديّة، والأخلاق الأسريّة، والأخلاق الاجتماعيّة، وأخلاق الدولة، والأخلاق الدينيّة، والخاتمة في أمهات الفضائل الإسلاميّة.

**ب- نموذج من المضامين الأخلاقيّة في القرآن**

إنّ الدّراسات التي سعت لاستقصاء المفاهيم الأخلاقيّة في القرآن عديدة، وبعضها توجّه اتّجاهًا مضمونيًّا خالصًا دون محاولة استكشاف الإطار العامّ لهذه الأخلاقيّات القرآنيّة وفلسفتها، وبعضها الآخر عالج الموضوع بالتأسيس على أصول النظريّة القرآنيّة، ومبادئ وقواعد علم الأخلاق في القرآن، من ذلك مشروع الشيخ اليزدي في كتابه الأخلاق في القرآن والذي ذكر أساسين ممكنين لتقسيم الأخلاق ورجّح أساس التقسيم على أساس متعلّقات الأفعال: فكانت الأقسام كما يلي:[٢]

- الأخلاق الإلهيّة: الأخلاق الإنسانيّة ذات العلاقة بالله سبحانه.

- الأخلاق الفرديّة: أي الأعمال التي ترتبط بالإنسان نفسه.

- الأخلاق الاجتماعيّة: وهي التي تكوّن علاقة الإنسان مع الآخرين، ومحورها الأساس، وتنشأ من معاشرة الآخرين.

ولقد أدرج الشيخ اليزدي تحت كلّ قسم من هذه الأقسام عناوين متعدّدة عالجها قرآنيًّا باستنطاق مجموع الآيات المتمحورة حول ذلك العنوان، ومهّد لكلّ هذه الأقسام الثلاثة بقسم أسبق (المفاهيم العامّة) اشتمل على المبادئ العامّة، والمفاهيم الأخلاقيّة العامّة في القرآن، وتميّز النظام القرآنيّ عن غيره، وأساس

---

[١] الدرّاز، عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن الكري، ص ٦٨٨.

[٢] اليزدي، م.س، ج١، ص ٢٢٣.

القيمة الأخلاقيّة وطريقة اكتسابها، وأسباب الانحطاط الأخلاقيّ في المنظور القرآنيّ.

ومن المبادئ القرآنيّة التي أشاد بها الشيخ اليزدي في كلّ هذه المنظومة الأخلاقيّة القرآنيّة: الرؤية القرآنيّة للحياة؛ حيث شرح هذه الرؤية التي تقسّم هذه الحياة إلى مرحلتين: مرحلة الدنيا ومرحلة الآخرة، والحياة الآخرة هي ثمرة الحياة الدنيا من حيث النعيم أو العقاب، فإن كانت دنيا الإنسان كلّها قرينة الآلام ومليئة بالمعاناة، فهي لا تعدّ شيئًا قياسًا إلى اللذّات الدائمة في الآخرة، ومتى ما فاز الإنسان بالآخرة إزاء الآلام في الدنيا كان سعيدًا، وعلى العكس إذا كانت حياته الدنيويّة عامرة باللذّة، ولكن كان ثمنها الشقاء والعذاب الأخرويّ. ويرى الشيخ أنّ مفهوم السعادة قد استعمل في موضع واحد بنحوٍ منسجمٍ مع الرؤية الإلهيّة الواسعة عن الإنسان، وذلك في قوله تعالى: ﴿**فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ (١٠٥) فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ (١٠٦) خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ (١٠٧) وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ (١٠٨)**﴾ (هود، ١٠٥-١٠٨). ولا يمكن تحصيل هذه السعادة إلّا بالفلاح، قال تعالى:

- ﴿**قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ**﴾ (الأعلى، ١٤)
- ﴿**قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا**﴾ (الشمس، ٩)
- ﴿**قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ**﴾ (المؤمنون، ١)

وبناء عليه، يرى الشيخ اليزدي أنّ طريق الفلاح ينحصر في تزكية النفس وتهذيبها، وقد ذكر القرآن الكريم ذلك كثمرة للعبادات والأعمال الصالحة للإنسان في آيات أخرى، كقوله تعالى: ﴿**وَاذْكُرُوا اللهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾

(الجمعة، ١٠)؛ ﴿**وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ (آل عمران، ١٣٠). ففي مثل هذه المواضع التي أراد الله عزّ وجلّ ترغيب الناس إلى ذكر الله والتقوى واجتناب المعاصي يشير بعبارة (لعلكم تفلحون) إلى أنّ الغاية النهائيّة للإنسان هي الفلاح، ويعلّم الإنسان أنّ الوصول إليها يستدعي ممارسة الأعمال الصالحة وترك الأعمال القبيحة.

ومن خلال ما تقدّم، يُشير الشيخ المصباح إلى أنّ القرآن الكريم يعرض الفلاح كغاية للأعمال الصالحة؛ لذلك ينبغي الامتثال إلى العبادات والأفعال الحسنة للوصول إليه، ولكن لا يذكر للفلاح نفسه هدفًا وغاية؛ لأنّه لا وجود لغاية وراء الفلاح. ويمثّل لذلك بآيتين: الأولى: ﴿**فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي**﴾ (طه، ١٤)، والثانية: ﴿**إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللهِ أَكْبَرُ**﴾ (العنكبوت، ٤٥). حيث عبّرت الآيتان بأنّ ذكر الله والابتعاد عن الفحشاءَ والمنكر غاية للصلاة، ولكن في قوله تعالى: ﴿**وَاذْكُرُوا اللهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ نجد أنّ ذكر الله الذي هو غاية الصلاة في الآيتين السابقتين أصبح هو نفسه غاية، وهي الوصول إلى الفلاح. ويشير الشيخ المصباح إلى أنّه لا يوجد في القرآن أيّ موضع يُشير إلى أنّ للفلاح غاية، وبالتالي فالفلاح هو الغاية النهائيّة والمقصود الذاتيّ، كالسعادة التي هي تعبير آخر عن الغاية. كما أنّ لفظ (فوز) هو أيضًا يعني الفلاح والوصول إلى المقصود، وقد وردت آيات عدّة تُشير إلى هذا اللفظ من قبيل: ذلك الفوز الكبير، الفوز المبين، الفوز العظيم، فوزًا عظيمًا، هم الفائزون...

## خاتمة:

يتصدّر اسم القرآن الكريم الكلام في المصادر العلميّة للاجتهاد والفقه، ومن ثمّ لباقي العلوم، غير أنّ مسألة الاستنباط تبقى محصورة في نطاق آيات معدودات، بحيث لم يصل الاجتهاد إلى مرحلة تتجاوز تلك الآيات ليستعين بآيات أخرى في استنباط الأحكام، كأن يستعين بالآيات الحاكية عن الأخلاق أو العقيدة. وقد جاء هذا البحث لتسليط الضوء على موقعيّة القرآن في العلوم الإسلاميّة، وهو ما عالجه المطلب الأوّل؛ حيث تعرضّنا إلى سلامة القرآن من التحريف والأدلّة التي ساقها المسلمون في سبيل ذلك، كما تعرّض لحجيّة القرآن، إذ تمّ تحديد المواضع التي تبيح الأخذ بظاهر النصّ، وطرح المواضع التي ليست بحجّة، وتطرّق هذا المبحث أيضًا إلى إشكاليّة التفسير ومشروعيّته؛ حيث تمّ عرض بعض النظريّات التفسيريّة وآراء المفسّرين في نقد المناهج وتأسيسها، ما يساعد بدوره على معرفة منطق فهم القرآن الكريم.

وأمّا المطلب الثاني، فقد تعرّض لمناهج الاستنباط في العقيدة والفقه والأخلاق، مشيرًا إلى بعض الخصائص والضوابط التي يجب أن يتوخّاها مَنْ مِنْ شأنه أن يخوض في عمليّة الاستنباط مع التطرّق إلى بعض النماذج التطبيقيّة، التي انطلقت من تسليط الضوء على عمل المعصوم وطريقته في الاستنباط من القرآن الكريم.

ولا يدّعي البحث أنّه استوفى الموضوع من جوانبه جميعها. فإنّ طبيعة الموضوع تحتاج إلى دراسة أعمق وتبحّر في العمليّة الاستنباطيّة نفسها، فالقول بتوسيع دائرة الفهم الفقهيّ للقرآن ليتجاوز آيات الأحكام التي يستدلّ بها عموم الفقهاء يحتاج إلى إعادة بحث في صلب العمليّة الاجتهاديّة، وهو ما لا تساعد عليه المناهج التقليديّة ومحفوف بأخطار المناهج المعاصرة والدخيلة.

## قائمة المصادر والمراجع:

١ .القرآن الكريم

٢ .نهج البلاغة

٣ .ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، لا.ط، بيروت، دار صادر، د.ت.

٤ .أبو زهرة، محمّد، «تاريخ المذاهب الإسلاميّة»، لا.ط، القاهرة، دار الفكر العربيّ، د.ت.

٥ .الآملي، عبد الله الجوادي، تسنيم في تفسير القرآن، تحقيق: الشيخ محمّد عبد المنعم الخاقاني، تعريب: السيد عبد المطلب رضا، ط٢، دار الإسراء للنشر، ٢٠١١.

٦ .الإيروانيّ، باقر، دروس تمهيديّة في تفسير آيات الأحكام من القرآن، تصحيح: علي الصابوني، ط١، بيروت، دار الأولياء، ٢٠٠٤.

٧ .الحرّ العامليّ، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ط٢، قم، مؤسّسة آل البيت  لإحياء التراث، ١٤١٤ه.

٨ .الحلّيّ، حسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء، تحقيق: مؤسّسة آل البيت  لإحياء التراث، ط١، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٤ه.

٩ .الخوئي، أبو القاسم الموسويّ، البيان في تفسير القرآن، ط٦، طهران، دار الثقلين، ١٤٢٩ ه.ق.

١٠. الزيدي، محمد بن الحسين بن قاسم، منتهى المرام في أحكام القرآن، لا. ط، اليمن، الدار اليمنية للنشر، ١٣٤٢هـ.

١١. الزمخشريّ، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشّاف، ط٣، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ١٤٠٧ه.

١٢. الشهابيّ، محمود، أدوار الفقه، مؤسسه وانتشارات وچاپ دانشگاه تهران، ١٩٥٠.

١٣. الشهرستاني، محمّد بن عبد الكريم، «الملل والنحل»، تحقيق: محمّد سيد الكيلاني، لا.ط، بيروت، دار المعرفة، د.ت.

١٤. الشيرازيّ، ناصر مكارم، نفحات القرآن، لا.ط، لا.م، مؤسّسة أبي صالح للنشر والثقافة، مطبعة الحيدريّ، د.ت.

١٥. الصدوق، محمد علي بن الحسين بن بابويه القمّيّ، التوحيد، تحقيق: السيّد هاشم الحسينيّ الطهرانيّ، لا.ط، قم، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة في قم المقدّسة، د.ت.

١٦. الصدوق، محمّد علي بن الحسين بن بابويه القمّيّ، رسالة الاعتقادات، تحقيق: عصام عبد السيّد، ط٢، قم، دار المفيد طباعة – نشر، ١٤١٤ه.

١٧. الصدوق، محمّد علي بن الحسين بن بابويه القمّيّ، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي أكبر الغفاري، ط٢، قم، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة في قم المقدّسة، د.ت.

١٨. القرشيّ، باقر شريف، موسوعة الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب(عليه السلام)، تحقيق: مهدي باقر القرشي، ط٢، لا.م، مؤسّسة الكوثر للمعارف الإسلاميّة، ١٤٢٩ ه.

١٩. القرطبيّ، محمّد بن أحمد الأنصاريّ، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط٢، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٦٤.

٢٠. الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، ط٥، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٨٨ه.

٢١. الطوسيّ، محمّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العامليّ، ط١، قم، دار إحياء التراث العربيّ، ١٤٠٩ه.

٢٢. المازندرانيّ، علي أكبر السيف، دروس تمهيديّة في القواعد التفسيريّة، لا.ط، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤٣١هـ.

٢٣. المجلسيّ، محمّد باقر، بحار الأنوار، تحقيق: محمّد مهدي السيّد حسن الموسوي الخرسان؛ السيّد إبراهيم الميانجي؛ محمّد الباقر البهبودي، ط٣، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٨٣.

٢٤. اليزديّ، محمّد تقي مصباح، الأخلاق في القرآن الكريم، تحقيق: محمّد حسين اسكندري، ترجمة: الشيخ كاظم الصالحي، لا.ط، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ٢٠٠٤.

٢٥. آيازي، محمّد علي، فقه القرآن المبادئ النظريّة لدراسة آيات الأحكام، تر: علي محسن، مكتبة مؤمن قريش، بيروت، ٢٠١٣م.

٢٦. برنجكار، رضا، «ماهيت عقل و تعارض عقل و وحي »، مجلّة «نقد و نظر»، السنة الأولى، العددان ٣ و٤.

٢٧. توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنيّة للعالم، ترجمة وتقديم: هلال محمّد الجهاد، ط١، بيروت، المنظّمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٧.

٢٨. حللي، عبد الرحمن، المفاهيم والمصطلحات القرآنيّة مقاربة منهجيّة، مجلّة إسلاميّة المعرفة، السنة التاسعة، العدد ٣٥، ٢٠٠٤م.

٢٩. درّاز، عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن، ط١٠، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٩٨.

٣٠. رحماني، محمّد، فقهيّات التفاسير المعاصرة (قراءة في تفسير الشهيد مصطفى الخمينيّ)، تر: صالح البدراوي، نصوص معاصرة، العددان الخامس والسادس عشر، ٢٠٠٨م.

٣١. رمضان، أحمد محمّد، التأصيل القرآنيّ للمسالك العقليّة في إثبات واجب الوجود، الجامعة العراقيّة، لا.ط، بغداد، كلّيّة الدراسات الإسلاميّة، د.ت.

٣٢. مصطفوي، محمّد، أساسيّات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، ط١، بيروت، مكتبة مؤمن قريش، ٢٠٠٩.

# مكانة الرواية في استنباط مسائل العلوم الإسلامية

**قاسم شعيب**[1]

## المقدمة

تبقى العلوم الإسلاميّة بكلّ تفرّعاتها علوم نصٍّ. والمقصود بالنصّ القرآن والسنّة، فالإنتاج الكلاميّ والفقهيّ والقيميّ كلّه يدور حول النّصّ، بل إنّ ثمّة مجالات علميّة أخرى كثيرة تحاول بناء نفسها على أساس النصّ. وإذا كان القرآن الكريم هو الأصل الأوّل الذي تعتمده العمليّات الاستنباطيّة المختلفة، فإنّ السنّة النبويّة هي الأصل الثاني، كما يتّفق في ذلك السنّة والشيعة، فالمعتقدات والفقهيّات والأخلاقيّات لا يمكن استنباطها بعيدًا عن سنّة النبيّ صلى الله عليه وآله، بل إنّ تفسير القرآن نفسه لا يستغني عن السنّة، غير أنّ الفريقين يختلفان في المرجعيّة التي ينبغي أن يأخذ منها المسلمون سنّة النبيّ صلى الله عليه وآله. فبينما يجعل أهل السنّة الصحابة والتابعين تلك المرجعيّة، يقول الشيعة الإماميّة بمرجعيّة الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام.

والاختلاف في المرجعيّة التي يستند إليها كلّ فريق، أنتج اختلافًا في تفسير القرآن وأصول العقيدة والأحكام الفقهيّة، والكثير من المقولات والمفاهيم الإسلاميّة.. إنّ الحديث الذي ينقله أهل السنّة، قد لا يتطابق مع ما ينقله الشيعة،

---

[١] باحث متخصّص في الفلسفة والكلام، تونس.

والقرآن لا يفهمه الشيعة، دائمًا، كما يفهمه أهل السنّة، بل إنّه داخل كلّ فريق توجد اختلافات تتعلّق بتوثيق الروّاة ودلالة النّصّ.

تتعلّق هذه المقالة، بمكانة النّصّ في استنباط العلوم الإسلاميّة المختلفة، لكن موضوعها الرواية فحسب، ومكانتها في بناء تلك العلوم. وسيتم تقسيمها إلى ستة محاور أساسيّة: الأوّل: يتعلّق بمرجعيّة السنّة النبويّة في الممارسة الاستنباطيّة، والثاني: يرتبط بأهميّة الرواية في تفسير القرآن، والثالث: يهتمّ بمكانة الرواية في بناء أصول الدين، والرابع: يركّز على موقع الرواية في الاستنباط الفقهيّ، والخامس: يتناول المسألة الأخلاقيّة وعلاقتها بالرواية، والمحور السادس: يتعرّض إلى الآفات التي تعاني منها الرواية وسبل معالجة ذلك.

## أوّلًا: مرجعيّة السنّة النبويّة في الممارسة الاستنباطيّة

### ١- مستودع السنّة النبويّة

طرح القرآن الكريم رؤاه وتشريعاته بصور متعدّدة، وترك للنبيّ شرح ذلك وتفصيله وتطبيقه في الواقع. كان الرسولﷺ يبيّن كلّ ما ينزل عليه من وحي للناس، لكنّه كان يخصّ بعضهم بذلك. والاختلاف السنّيّ الشيعيّ يتحدّد في المصدر الذي يجب أخذ سنّة الرسول منه، فبينما يقول أهل السنّة إنّ النبيّ لم يحدّد أحدًا لِلَعب ذلك الدور، وإنّما ترك الأمر لصحابته يتصرّفون فيه بما يرونه مناسبًا، يؤكّد الشيعة أنّ النبيّ،ﷺ، حدّد خليفة له في مهامه المختلفة، ومنها صيانة سنّته من أيّ ضياع أو تزوير.

ذهب علماء أهل السنة إلى أنّ الرسول ترك الأمر للصحابة عمومًا يقرّرون بحسب ما يرونه، واحتجّ بعضهم برواية: «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم

اهتديتم»[١]، وقال كثير من مفسّريهم، وربما أغلبهم، بجواز الرجوع إلى اليهود والنصارى في حالة عدم العلم[٢]، واستدلّوا بآية: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ (النحل، ٤٣). لكنّ المفسّرين أنفسهم أوردوا أيضًا عن علي‌عليه‌السلام أحيانًا وعن الباقر‌عليه‌السلام أحيانًا أخرى قولهم: «نحن أهل الذكر»[٣].

وذهب علماء الشيعة في الاتّجاه المعاكس، وأكّدوا أنّ النبيّ حدّد فعلًا مرجعيّةً علميّةً للناس من بعده، يعودون إليها عندما يكون ثمّة اختلاف أو تنازع أو جهل في أيّ مسألة تواجههم. واستدل علماء الشيعة بأدلّة من الكتاب والسنّة، منها:

قوله تعالى: ﴿**وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ**﴾ (الحاقة، ١٢)، ويتّفق المفسّرون من الفريقين -أهل السنّة والإماميّة- على أنّها نزلت في علي[٤]، وهم يروون أنّ النبيّ كان يخصّ عليًا،‌عليه‌السلام، بالمناجاة والمجالس الخاصّة حتى يمرّر له الرسالة في كلّ تفاصيلها. وهذه الآية منسجمة مع حديث الثقلين المتواتر الذي قرن فيه النبيّ بين الكتاب والعترة.

وقوله: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾، وقد أجمع مفسّرو الشيعة على أنّها في علي وتجري في الأئمّة، حيث لا يمكن أن يكون المقصود بأهل الذكر اليهود والنصارى؛ لأنّ ذلك يعني تحويلهم إلى مراجع للمسلمين، ولا يمكنهم في هذه الحالة إلّا الإفتاء بما يخدم دينهم. وقد روى الكلينيّ: «قال رسول الله‌صلى‌الله‌عليه‌وآله: الذكر أنا والأئمّة أهل الذكر». ورُوي عن الصادق في تفسير الآية: «الذكر محمّد‌صلى‌الله‌عليه‌وآله ونحن

[١] ضعّفه أحمد بن حنبل وقال: «لا يصحّ هذا الحديث»، وكذلك ابن عبد البر الذي قال: «هذا إسناد لا تقوم به حجّة»، وابن حزم في أصول الأحكام، ج٢، ص٦١، قال: «هذه رواية ساقطة».. وقال الألبانيّ في السلسلة الضعيفة، ح٥٨: «موضوع»..

[٢] الطبريّ، محمّد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن، ج١٨، ص٤١٤.

[٣] الطبريّ، م.س، ج١٨، ص٤١٤؛ القرطبيّ، أبو عبد الله القرطبيّ: الجامع لأحكام القرآن، ج١١، ص١٨٢.

[٤] انظر تفسير الآية في: ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي، تاريخ دمشق، ج٤٢، ص٣٦١؛ الطبريّ، م.س، ج٢٩، ص٥٦؛ القرطبيّ، م.س، ج١٨، ص٢٦٤.

أهله المسؤولون، قال: قلت: قوله: ﴿**وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ**﴾ قال: إيّانا عنى ونحن أهل الذكر ونحن المسؤولون». وإلى ذلك أشار كثير من مفسّري أهل السنّة كما سبقت الإشارة إليه.

وقوله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾ (آل عمران، ٧). قال مفسّرو أهل السنة إنّ الواو، في ﴿**وَالرَّاسِخُونَ**﴾ استئنافيّة، وإنّ الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل القرآن. لكنّهم نقلوا عن ابن عباس قوله: «أنا من الراسخين في العلم وأعلم تأويله»[١]. وابن عباس نفسه يصّرح أنّ كلّ ما لديه من علم هو من عليّ.

ولذلك قال محدّثو الشيعة ومفسّروهم إذا كان الراسخون في العلم لا يعلمون تأويل القرآن فما هو هذا الرسوخ؟ لا بدّ من التسليم بأنّ الآية كانت تُشير إلى عترة النبيّ عليهم السلام، كما تقول الروايات: «عن أبي جعفر عليه السلام قال إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أفضل الراسخين في العلم قد علم جميع ما أنزل الله عليه من التنزيل والتأويل وما كان الله لينزل عليه شيئًا لم يعلمه تأويله وأوصياؤه من بعده يعلمونه كلّه»[٢]. وفي تفسير العيّاشي: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: نحن الراسخون في العلم فنحن نعلم تأويله»[٣].

وكذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا**﴾ (الأحزاب،٣٣). والمحدِّثون متّفقون أنّ أهل بيت النبيّ هم أصحاب الكساء؛ علي وفاطمة والحسن والحسين[٤]. وبالربط مع قوله تعالى: ﴿**إِنَّه لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ. فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ. لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُون**﴾، يكون أهل البيت

---

[١] ابن كثير، اسماعيل، تفسير القرآن العظيم، سورة٣، آية٧.

[٢] القمّيّ، علي بن إبراهيم، تفسير القمّيّ، ج١، ص٩٧.

[٣] العيّاشّي، محمد بن مسعود، تفسير العيّاشّي، ج١، ص١٦٤.

[٤] ابن الحجاج القشيري النيسابوريّ أبو الحسين، مسلم، صحيح مسلم، ح٢٤٢٤. الترمذيّ، ح٣٢٠٥. المستدرك، ح٤٧١٩.

هم العالمون بالكتاب، فالكتاب المكنون هو اللوح المحفوظ الذي فيه القرآن: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ (البروج، ٢٢).، فهو مكنون أي مستور عن أعين الخلق وعقولهم، والمسّ هو العلم به، كما هو ظاهر، والمطهّرون هم الذين طهّر الله نفوسهم من المعاصي والذنوب والأرجاس[١]. ولا دليل على أنّ المقصود بالتطهير الملائكة، كما لا دليل على اختصاصهم بذلك، بل إنّ آية التطهير تؤكّد أنّ المقصودين بذلك هم أصحاب الكساء من أهل البيت، وهذا تأكيد على أنّ معاني القرآن في مستوياتها المختلفة لا يعلمها كلّها إلّا النبيّ وأهل البيت، وهم المرجع في معرفة القرآن.

وفي حديث الثقلين المتواتر عند السنّة والشيعة، أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أوصى بالتمسّك بأهل البيت من بعده؛ لأنّ ذلك يعصمهم من الضلال، فهم يمثّلون المرجعيّة الدينيّة والسياسيّة من بعده، فقال صلى الله عليه وآله: «إنّي تاركٌ فيكم الثقلين ما إن تمَسَّكتم بهما لن تضلّوا بعدي: كتابَ اللهَّ وعترتي أهلَ بيتي، لن يفترقا حتى يردا علي الحوضَ»[٢].

ويؤكّد الإمام جعفر الصادق عليه السلام هذه المعاني في قوله: «إنّا أهل بيت لم يزل الله يبعث منا من يعلم كتابه من أوّله إلى آخره»[٣]. وفي رواية أخرى: «إنّ الله علّم نبيّه التنزيل والتأويل فعلّمه رسول الله عليًا. قال علي عليه السلام: ما نزلت آية إلّا وأنا علمت فيمن أنزلت وأين أنزلت وعلى من أُنزلت، إنّ ربي وهب لي قلبًا عقولًا ولسانًا ناطقًا»[٤]. وكان بعض الصحابة يعترفون لعلي عليه السلام بأعلميّته في مختلف المسائل التي

[١] الطباطبائي، محمّد حسين، تفسير الميزان، ج١٩، ص١٣٧.

[٢] الطبرانّي، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، ح٢٦٧٩؛ الترمذيّ، ح٣٧٨٦- ٣٧٨٨؛ النَّسائي، السُّنن الكبرى، ح٨٤٦٤؛ الحاكم، ح٤٥٧٧؛ ابن أبي شَيبة، المصنّف، ح٣٢٣٣٧؛ البزَّار، ح٨٦٤؛ أحمد، ح١١١١٩- ١١١٤٧؛ الطحّاويّ، شرح مشكل الآثار، ح١٧٦٠. وغيرهم كثير. انظر: الألبانيّ، السلسلة الصحيحة، ج٤، ص٣٥٧.

[٣] الصفّار، محمّد بن الحسن، بصائر الدرجات، ص٥٢٧.

[٤] م.ن، ص٣١٥.

كثيرًا ما يظهرها في قضائه وحلّه للمعضلات من المسائل، فيقولون مثلا: «أقضانا علي»[١]، و«لولا علي لهلك عمر»[٢]، و«لا أبقاني الله لمعضلة ليس لها أبو الحسن»[٣].

وقد قال الذهبيّ في شأن الإمام علي،عليه السلام: «كثيرًا ما كان يرجع إليه الصحابة في فهم ما خفي واستجلاء ما أشكل.. كان مدقّقًا ومسدّدًا فيصلًا في المعضلات حتّى ضُرب به المثل، فقيل: «قضيّة ولا أبا حسن لها.. وقيل لعطاء: أكان في أصحاب محمّد أعلم من علي؟ قال: لا والله، لا أعلمه. وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: «إذا ثبت لنا الشيء عن علي عليه السلام، لم نعدل عنه إلى غيره»، فكان أعلم الصحابة بمواقع التنزيل ومعرفة التأويل، وقد روي عن ابن عباس أنّه قال: ما أخذت من تفسير القرآن فعن علي بن أبي طالب»[٤].

## ٢- أقسام الرواية

تشمل السنّة النبويّة قول النبيّ وفعله وتقريره، وعند الشيعة الإماميّة يُضاف إلى ذلك فعل الإمام المعصوم وقوله وتقريره، وهذا لا يعني أنّ الإمام لديه سنّة مستقلّة عن سنّة النبيّ صلى الله عليه وآله، بل يعني أنّه الأمين على السنّة النبويّة، وكلّ ما يصدر عنه هو في الحقيقة ترجمة لسنّة الرسول صلى الله عليه وآله، وهذه السنّة تشمل المجالات المختلفة في الدين، من اعتقادات، وتشريعات، وأخلاقيّات، ومفاهيم، ومقولات عامّة، ويمكن تقسيمها بعد التتبّع إلى أقسام عدّة هي أساسًا:

**أ- سنّة شارحة:** فهي تشرح معنى الآية وتبيّنه وتفسّره، مثل: شرح الملامسة بالجماع، والفسوق بالكذب، وشرح المقصود في آية الوضوء بأنّه وجوب مسح

---

[١] البخاريّ، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، ح٤٢١١. ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد، ح٢٠٥٨١.

[٢] ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، ج٣، ص١١٠٢، ح١٨٥٥.

[٣] أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة، ح١١٠٠؛ سنن أبي داوود، ح٤٣٩٩؛ الحاكم، المستدرك على الصحيحين، ح١٧٢٥.

[٤] الذهبيّ، محمد حسين، التفسير والمفسّرون، ج١، ص٨٩-٩٠.

الرجلين لا غسلهما، ومثل القول إنّ وقت الإمساك في الصيام هو الفجر الصادق لا الفجر الكاذب.. ومثل تفسير قوله تعالى: ﴿**اجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ**﴾ (إبراهيم، ٣٧) بأنّهم أهل البيت والأئمّة ﷺ، وليس شيئًا آخر.

**ب- سنّة تشريعيّة:** وهي تُشرّع في مساحة أتاحها الله للنبيّ ﷺ، مثل: إضافة ركعات في الصلوات، وغسل الجمعة، وتحريم بعض الأشياء بشكل مؤقّت مثل النهي عن أكل الحمير في خيبر.. وكثير من المستحبّات، فالسنّة في مقام التشريع واجبة ومستحبّة.

**ت- سنّة تطبيقيّة:** وهي بمعنيين: الأوّل: تطبيق مفهوم الآية في كلّيّتها على أفرادها فيما يُعرف بالجري، مثل ما رُوي عن ابن عبّاس أنّه قال: «ما أنزل الله آية في القرآن الكريم يقول فيها: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ إلاّ كان عليٌ أشرفها وأميرها، ولقد عاتب الله أصحاب محمّد في غير آيةٍ من القرآن، وما ذكر عليًا إلاّ بخيرٍ»[١]. ومثل قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمْ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾ (المائدة، ٥٥)، التي نزلت عندما تصدّق الإمام علي بخاتمه أثناء ركوعه في الصلاة كما يقول المفسّرون[٢]، والثاني: تقديم درسٍ تطبيقيٍّ في الآيات ذات الشأن، مثل: آيات الصلاة بما فيها من تكبير وقراءة وركوع وسجود وتسبيح وتشهّد وتسليم، والحجّ بما فيه من سعي وطواف ورمي جمرات وهدي..

**ث- سنّة استنباطيّة:** وهي السنّة التي تستنبط الأحكام والمقولات الاعتقاديّة والأخلاقيّة من القرآن على نحو ما أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿**وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ**

---

[١] ابن أبي حاتم، عبد الرحمن، تفسير القرآن العظيم،ج١، ص١٩٦.

[٢] انظر مثلاً: السيوطيّ، جلال الدين، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، ج٣، ص١٠٥؛ البيضاوي، عبدالله بن عمر، أنوار التنـزيل وأسرار التأويل، ج٢، ص٣٣٩؛ الطبريّ، محمّد بن جرير الطبريّ، جامع البيان في تأويل آي القرآن، ج٦، ص٢٨٩.

﴿وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (النساء، ٨٣). فالقرآن من الناحية المبدئيّة يتضمّن كلّ شيء، لكن الذي يعرف موقع ذلك وكيفيّة استنباطه، دون احتمال الخطأ، هو النبيّ والإمام.

## ثانيًا: أهمّيّة الرواية في تفسير القرآن الكريم

ليس ممكنًا الحديث عن مكانة الرواية في العمليّات الاستنباطيّة المختلفة دون التوقّف عند علاقتها بالنصّ القرآنيّ، فبحسب المشهور والمنقول معًا، يوجد تلازم بين الكتاب والسنّة، حيث يبقى القرآن الكريم النصّ المرجعيّ الأوّل للمسلمين، والمصدر الأوّل للاستنباط، بينما اعتبرت السنّة المصدر الثاني. ورغم أنّ المفسّرين يتّفقون على أهمّيّة الرواية في تفسير القرآن وفهم معانيه واستنباط أحكامه ومفاهيمه[١]، إلاّ أنهّم يختلفون في المساحة التي تشغلها في العمليّة التفسيريّة والاستنباطيّة. ففي حين يصرّ المفسّر الروائيّ على أنّها شاملة لكّل النصّ القرآنيّ، يقول المفسّر الذي يعتمد الرأي أنّ ذلك يجب أن يكون محدودًا في نطاق معيّن بسبب قلّة الروايات القطعيّة، ولأنّ القرآن له ظاهر يفهمه كلّ الناس.

### ١- التفسير الرّوائيّ

يذهب هذا الاتّجاه في التفسير، الذي يُسمّى بالتفسير النقليّ أو التفسير بالمأثور أيضًا، إلى «أنّ فهم القرآن مختصّ بمن خوطب به، وقد استندوا في هذه الدعوى إلى روايات عدّة واردة في هذا الموضوع.. إنّ المراد من هذه الروايات وأمثالها أنّ فهم القرآن حقّ فهمه، ومعرفة ظاهره وباطنه، وناسخه ومنسوخه، مختصٌّ بمن خوطب به، فإنّ معنى ذلك أنّ الله قد خصّ أوصياء نبيّه ﷺ بإرث الكتاب، وهو معنى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ (فاطر، ٣٢)، فهم المخصوصون بعلم القرآن على واقعه وحقيقته، وليس لغيرهم في ذلك نصيب»[٢].

[١] الطوسّي، محمّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ٣٩٨.

[٢] الخوئيّ، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص٢٦٥.

والاتجاه الروائيّ في التفسير أقدم وجودًا من المدرسة الأخباريّة التي ظهرت في القرن الحادي عشر للهجرة لمواجهة المدرسة الأصوليّة، رغم وجود من يعتبر الشيخ الصدوق المؤسّس الفعلي لهذه المدرسة، وليس الأمين الأسترآبادي، فتأليف الموسوعات التفسيريّة بدأ مبكّرًا ومنذ القرن الأوّل للهجرة، وأوّل مدوّنة في روايات تفسير القرآن عند الشيعة هو الكتاب المنسوب إلى الإمام علي، عليه السلام، والذي ورد في شكل نصّ مفصّل في بداية تفسير النعمانيّ[١].

ويوجد كتاب آخر، هو مصحف علي بن أبي طالب. وقد تضمّن تأويل القرآن، والتفسير، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وهو مرتّب على حسب النزول، لكن هذا الكتاب ليس في متناول أيدينا الآن.

ويوجد كذلك التفسير المنسوب إلى الإمام الباقر عليه السلام، المعروف بتفسير علي بن إبراهيم القمّيّ المنقول عن طريق أبي حمزة الثماليّ وأبي الجارود، والتفسير المنسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام في القرن الثاني للهجرة، وتفسير فرات الكوفي، والتفسير المنسوب للإمام العسكري عليه السلام في بداية القرن الثالث للهجرة، وتفسير العيّاشيّ الذي عاش في نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع للهجرة، وهو من أهم التفاسير الروائيّة حسب هادي معرفة[٢]..

لا يؤمن المفسّر الروائيّ بحجّيّة ظواهر القرآن الكريم؛ لأنّ ظهور الآية في معنى معيّن لا يعني أنّها نصٌّ صريح في ذلك المعنى، فالظهور مجرّد تبادر معنى معيّن للذهن، يحتمل أن يكون غير المعنى المقصود. وإذا وجدت رواية تحدّد معنى الآية، فلا بدّ من الأخذ بها وترك الظهور، فهي في هذه الحالة قرينة صارفة عن المعنى المتبادر.

---

[١] يحمل هذا الكتاب عنوان، «رسالة المحكم والمتشابه»، وتُنسب إلى السيّد المرتضى، وقد نقل المجلسيّ الرسالة في موسوعة «بحار الأنوار».

[٢] معرفة، محمد هادي، التفسير والمفسّرون فى ثوبه القشيب ج٢، ص٣١٢ – ٣١٣.

وقد قال البحرانيّ في مقدّمة تفسيره: «رأيتُ عكوف أهل الزمان على تفسير مَنْ لم يرووه عن أهل العصمة سلام الله عليهم الذين نزل التنزيل والتأويل في بيوتهم، وأوتوا من العلم ما لم يُؤْتَه غيرهم، بل كان يجب التوقُّف حتى يأتي تأويله عنهم؛ لأنّ علم التنزيل والتأويل في أيديهم، فما جاء عنهم، عليهم السلام، فهو النور والهدى، وما جاء عن غيرهم فهو الظلمة والعمى. والعجب كلّ العجب من علماء علمَيْ المعاني والبيان، حيث زعموا أنّ معرفة هذين العلمين تطّلع على مكنون سرّ الله، جلَّ جلاله، من تأويل القرآن.. ولا رَيْبَ أنّ محلّ ذلك من كتاب الله، جلَّ جلاله، تحتاج معرفته إلى العلم به من أهل التنزيل والتأويل، وهم أهل البيت الذين علَّمهم الله سبحانه وتعالى، فلا ينبغي معرفة ذلك إلاّ منهم، ومَنْ تعاطى معرفته من غيرهم ركب متن عمياء، وخبط خبط عشواء..»[١].

يذهب أصحاب التفسير الروائيّ إلى القول بمحوريّة السنّة في تفسير القرآن، وليس محوريّتها في مقابل القرآن، وهم يُبرّرون ذلك بأنّ واحدة من مهام الرسول والإمام تفسير القرآن، وقوله لا يخرج عن القرآن نفسه، اعتمادًا على النصوص القرآنيّة والروائيّة التي تصرّح بذلك.

ولأجل ذلك، لا يرفض التفسير الروائيّ تفسير القرآن بالقرآن، ولكنّه يقول إنّ المعصوم هو الذي يمكنه فعل ذلك، أمّا غيره فيمكن أن يخطئ، فيقوم بالرّبط بين آيتين مثلًا دون توفيق.

وإضافة إلى ذلك، يرفض هذا المنهج نظريّة السّياق، التي تعني التتابع والترابط بين الفقرات أو الجمل أو الآيات. ونظريّة السياق بهذا المعنى تختلف عن منهج تفسير القرآن بالقرآن؛ لأنّ هذا المنهج لا يفترض السياق، بل قد يفسّر آيات متعدّدة في سور مختلفة اعتمادًا على ورود ما يسمح بذلك من ألفاظ أو معانٍ.

---

[١] القمّيّ، م. س، ج١، ص٧-٨.

تتضمّن الآيات القرآنيّة فقراتٍ وجملًا طويلة، يقول الاتجاه العقليّ في التفسير إنّه يربط بينها سياق الكلام، فالكلمة السابقة تفسّر اللّاحقة، وهو ما يُسمّى بالقرينة الحاليّة أيضًا، أو ربما يُعبّر عن القرينة الحاليّة بالسياق[١]، لكن الاتجاه الروائيّ رفض مقولة السياق، ومبرّره في ذلك هو أنّ الكثير من الآيات لا يمكن فهمها ضمن سياقها؛ لأنّ ذلك يتصادم مباشرة مع أسباب النزول وتفسير المعصوم، كما هي آية التطهير مثلًا وآية أهل الذكر وغيرهما..

يُعلن المفسّر الروائيّ أنّ القرآن نفسه يؤكّد العلاقة البنيويّة التي لا تنفكّ بين القرآن وسنّة الرسولﷺ، فلا يمكن الاستغناء عن السنّة النبويّة لمعرفة تفاصيل الرؤية الوجوديّة والأحكام التشريعيّة للإسلام، تمامًا كما لا يمكن الاستغناء عن القرآن نفسه لفعل ذلك. تلقّى النبيّ القرآن وتلقّى معه تفسيره، فواحدة من مهام النبيّﷺ تفسير القرآن وبيانه للناس، استنادًا إلى آيات عدّة[٢] تؤكّد أنّ الله تعهّد ببيان القرآن للنبيّﷺ[٣]، والنبيّ بدوره نقل ذلك إلى الإمام عليعليه السلام.

كما استندوا إلى بعض الروايات عن النبيّ نفسه، مثل قوله: «ألا وإنّي أُوتيت القرآن ومثله معه»[٤]. وكانﷺ يقرأ الآية النازلة ويفسّرها للناس، كما نقل عن ابن مسعود قوله: «كان الرجل منّا إذا تعلّم عشر آيات لم يجاوزهُنَّ حتّى يعرف معانيهنَّ والعمل بهنّ»[٥]. وفي رواية «زيد الشحام قال: دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفرعليه السلام، فقال: يا قتادة أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال أبو جعفرعليه السلام: بلغني أنّك تفسّر القرآن؟ فقال له قتادة، نعم، فقال له أبو جعفرعليه السلام، فإن كنت تفسّره بعلم فأنت أنت، وأنا أسألك، إلى أن قال أبو جعفرعليه السلام: ويحك يا

---

[١] اليازجي، ناصيف، العرف الطيب في ديوان أبي الطيّب، ج٢، ص٣٣٧.

[٢] سورة القيامة، الآيات ١٦-١٩؛ سورة النحل، الآية ٤٤.

[٣] القمّيّ، م.س، ج٢، ص٣٩٧.

[٤] السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، ج٤، ص١٧٤.

[٥] الطبريّ، محمّد بن جرير، م. س، ج١، ص٢٧- ٢٨.

قتادة! إن كنت إنّما فسّرت القرآن من تلقاء نفسك، فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسّرته من الرجال، فقد هلكت وأهلكت، ويحك يا قتادة! إنّما يعرف القرآن من خوطب به»[١]. وفي رواية بريد بن معاوية، عن أحدهما، عليهما السلام، في قول الله عزّ وجلّ: «وما يعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم»، فرسول الله ﷺ أفضل الراسخين في العلم، قد علّمه الله جميع ما أنزل عليه من التنزيل والتأويل، وما كان الله لينزل عليه شيئًا لا يعلّمه تأويله، وأوصياؤه من بعده يعلمونه»[٢].

وفي المقابل، أكّدوا على وجود روايات تنهى عن التفسير بالرأي، كما عن النبيّ ﷺ: «ومن فسّر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب»[٣]، و«من قال في القرآن بغير علم فليتبوّأ مقعده من النار»[٤]. وعن الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام: «قال الله جلّ جلاله: ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي»[٥]. وعن الإمام محمّد بن علي الباقر عليه السلام: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن»[٦]. و«عن علي صلوات الله عليه قال: سلوني عن كتاب الله، فوالله ما نزلت آية من كتاب الله في ليل ولا نهار، ولا مسير ولا مقام، إلّا وقد أقرأنيها رسول الله صلى الله عليه وآله وعلّمني تأويلها، فقام ابن الكوّاء، فقال: يا أمير المؤمنين، فما كان ينزل عليه وأنت غائب عنه؟ قال: كان [يحفظ عليَ] رسول الله ﷺ ما كان ينزل عليه من القرآن وأنا غائب حتى أقدم عليه فيقرئنيه ويقول: يا علي، أنزل الله بعدك كذا وكذا، وتأويله كذا وكذا فعلّمني تأويله وتنزيله»[٧].

---

[١] الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن بن علي، الفصول المهمّة في أصول الأئمّة، ج١، ص٤٥٢.

[٢] م. ن، ج٢٧، ص١٧٩.

[٣] الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن بن علي، وسائل الشيعة، ج٢٧، ص١٩٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب١٣، ح٣٧.

[٤] الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن بن علي، ج٢٧، ص١٩٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب١٣، ح٣٥.

[٥] م. ن، ح٢٨.

[٦] م. ن، ص١٩٢، ح٤١.

[٧] المجلسّي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج٨٩، ص٧٨.

ولا توجد رواية واحدة تشجّع أو حتى تسمح بتفسير القرآن بالرأي، بحسب الاتجاه الروائيّ، وهو يقول: لو سُمح لكلّ أحد أن يفسّر القرآن برأيه، لكان دور الرسول والإمام منتفيًا، ولو كان التفسير بالرأي مقبولًا، فماذا نفعل إذا تعارض التفسير بالرأي مع تفسير النبيّ والإمام؟ أليس التفسير بالرأي يعني إسقاط مسبقات مذهبيّة وإيديولوجيّة على القرآن؟ ألا يؤدّي هذا المنهج إلى الخروج عن المعاني المقصودة والمتوخّاة للرسالة والوحي؟ ألا يصبح التفسير بالرأي سببًا للفرقة والتشتّت والاقتتال كما هو واقع الحال في الماضي والحاضر؟

لا شكّ في وجود روايات صحيحة وكثيرة تنهى عن التفسير بالرأي، والمفسّر الروائي يعتمد على تلك الروايات لرفض التفسير بالرأي، وهو يقول إنّ التفسير بالرأي هو في النهاية نسبة معتقدات وأفكار وأمور إلى الله، بينما هو لم يقلها ولم يرُدها.

### ٢- التفسير العقليّ

يعتبر الاتجاه الأصوليّ الظواهر القرآنيّة حجّة[١]، وهو بذلك يختلف عن الاتجاه الأخباريّ الذي يرى عدم حجّيّة ظواهر القرآن الكريم، والقرآن تبعًا لذلك حاكمٌ على السنّة التي يجب أن تكون تابعةً له في نظر جزء مهمّ من الأصوليّين، وربما أمكنت إعادة جذور هذا المنهج إلى الشيخ الطوسيّ في تفسيره «التبيان في تفسير القرآن» والشيخ الطبرسيّ في تفسير «مجمع البيان»[٢].

وهذا الاتّجاه، الذي أفرز منهجًا خاصًّا في التفسير، يعتمد آليّتين: الأولى: تفسير القرآن بالقرآن، والثانية: حجّيّة السياق في فهم الآيات.

[١] المجلسّي، محمّد باقر،م.س، ج١، ص٤٢٧، حيث يعقّب العلاّمة الطباطبائيّ غالبًا بعد نقل الرواية بعبارة: «وهذا المعنى يؤيّد ما استفدناه من ظاهر لفظ الآية»؛ انظر أيضًا: ج٢، ص٢١٦؛ ج٣، ص٢١٦؛ ج٤، ص١٧٧؛ ج٥، ص١٧؛ ج٨، ص٧٢؛ ج١٩، ص٧٨؛ انظر كذلك: المظفّر، محمّد رضا: أصول المظفّر،ج٢، ص١٣٥.

[٢] رضائي، محمّد علي: مناهج التفسير واتجاهاته دراسة مقارنة في مناهج تفسير القرآن الكريم، ص٤٩.

وتفسير القرآن بالقرآن هو ما أشارت إليه الآية القرآنية: ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ الله لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾( النساء ٨٢)[١]. وفي بعض الروايات: «فإنّ القرآن يفسِّر بعضه بعضًا»[٢]، كما نجد في نهج البلاغة إشارة من الإمام علي إلى ذلك: «كتاب الله تبصرون به وتسمعون به وينطق بعضه ببعض ويشهد بعضُه على بعض»[٣]، غير أنّه لا شكّ أنّ ذلك يحتاج إلى إلمام واسع بالقرآن وفهم سليم لدلالة آياته.

ومن الأمثلة على ذلك، تفسير رسول الله صلى الله عليه وآله الظلم بالشرك ربطًا بين قوله تعالى: ﴿**وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ**﴾ (الأنعام، ٨٢)، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**﴾ (لقمان، ١٣)، وكذاك استنباط أمير المؤمنين عليه السلام من القرآن الكريم أنّ مدّة الحمل قد تكون ستّة أشهر ولا تقلّ عنها، لحلّ مشكلة اجتماعيّة وقعت في زمانه. فقد استفاد الإمام من التقابل بين آيتين في كتاب الله العزيز، هما: قوله تعالى: ﴿**وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ**﴾ (لقمان، ١٤)، وقوله تعالى: ﴿**وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا**﴾ (الأحقاف،١٥).

ولأنّ القرآن يتضمّن المحكم والمتشابه، فإنّ تطبيق هذا المنهج يُبعد المفسّر عن الوقوع في التشبيه، مثلًا، فـ«مَنْ ردّ متشابه القرآن إلى محكمه هُدي إلى صراط مستقيم»[٤]. والمثال على ذلك جعل قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ قاعدة لفهم ظواهر بعض الآيات مثل: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ (طه، ٥)، و﴿**يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ (الفتح، ١٠)، ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ (القيامة، ٢٣)، ﴿**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ**﴾(الرحمن، ٧٢)، وهو ما يعني تأويل الظواهر القرآنيّة بما يقتضيه تنزيه الذات الإلهيّة.

---

[١] نقل ابن أبي الحديد عن الإمام علي أنّ: «الكتاب يصدّق بعضه بعضًا، وأنّه لا اختلاف فيه، فقال سبحانه: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ الله لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾». شرح نهج البلاغة، ج١، ص٢٨٨.

[٢] المجلسّي، م. س، ج٩، ص١٢٧.

[٣] الإمام علي، نهج البلاغة، ج٢، ص١٧.

[٤] المجلسّي، م. س، ج٨٩، ص٣٧٧.

وُضع تفسير القرآن بالقرآن في بداية تدوين الحديث في القرن الثاني ضمن أبواب الحديث، فهو في الأصل روايات منقولة عن النبيّ ﷺ والأئمّة صلوات الله عليهم، لكنّه سرعان ما تحوّل إلى منهج في التفسير تمّ إحياؤه في العقود الأخيرة من خلال ما عرف بالمنهج الموضوعيّ أو المنهج التوحيديّ أو غير ذلك، فهو يعتمد على مقابلة الآيات بعضها ببعض في الموضوع الواحد للوصول إلى فهم أكثر دقّةً وعمقًا، وإلى ذلك يشير العلّامة محمّد حسين الطباطبائيّ (١٩٠٤-١٩٨١م) في تفسيره «الميزان»: «وقد كانت طريقتهم في التعليم والتفسير هذه الطريقة بعينها -أي تفسير القرآن بالقرآن- على ما وصل إلينا من أخبارهم في التفسير»[١].

وقد يُفهم من كلام الطباطبائيّ أنّ منهج تفسير القرآن بالقرآن يُغني عن تفسير القرآن بالسنّة، كما في قوله: «والمحصّل: أنّ المنهيّ عنه إنّما هو الاستقلال في تفسير القرآن واعتماد المفسّر على نفسه من غير رجوع إلى غيره، ولازمه وجوب الاستمداد من الغير بالرجوع إليه، وهنا الغير، لا محالة، إمّا هو الكتاب أو السنّة، وكونه هو السنّة ينافي القرآن ونفس السنّة الآمرة بالرجوع إليه وعرض الأخبار عليه، فلا يبقى للرجوع إليه والاستمداد منه في تفسير القرآن إلّا نفس القرآن»[٢].

غير أنّنا، في المقابل، نجد في بعض كلماته ما يدلّ على أخذ الرواية بعين الاعتبار: ففي قوله تعالى: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ (النحل، ٤٤)، يقول: «وفي الآية دلالة على حجّيّة قول النبيّ ﷺ في بيان الآيات القرآنيّة، وأمّا ما ذكره بعضهم أنّ ذلك في غير النصّ والظاهر من المتشابهات أو فيما يرجع إلى أسرار كلام الله وما فيه من التأويل، فمما لا ينبغي أن يُصغى إليه. هذا في نفس بيانه ﷺ، ويلحق به بيان أهل بيته لحديث الثقلين المتواتر وغيره»[٣].

---

[١] الطباطبائيّ، م. س، ج١، ص١٠.

[٢] م. ن، ج٣، ص٨٩.

[٣] الطباطبائيّ، م. س، ج١، ص٢٦٠.

وهذا المعنى منسجم مع ما أكّد عليه الطبرسيّ من: «أنّ الخبر قد صحّ عن النبيّ ﷺ وعن الأئمّة القائمين مقامه أنّ تفسير القرآن لا يجوز إلّا بالأثر الصحيح، والنصّ الصريح»[١].

والتطبيق العمليّ يُشير إلى أنّ تفسير الميزان لم يستغنِ عن الروايات، رغم أنّه يخالفها أحيانًا، كما في مسألة المعراج الذي قال إنّه يجوز أن يكون معراجًا روحيًّا، ولكن ليس على سبيل الرؤيا المناميّة[٢]، بل على طريقة من يعتقد بالهورقليا، وكما في مسألة أفضليّة الزهراء عليها السلام على نساء العالمين، فقال إنّ مريم أفضل منها مبرّرًا ذلك بإطلاق الآية[٣].

ويذهب باحثون إلى أنّ هذا الاتجاه يعتمد نظريّة محوريّة القرآن ومداريّة السنّة[٤]، فالسنّة في هذا المنهج ليست هي المحور في التفسير، بل إنّ القرآن الكريم هو المحور، لكن ذلك لا يلغي الرجوع إلى الروايات التي أصبح لها دور توكيديّ لما يفرزه تفسير القرآن بالقرآن، وآخر تعميقيّ[٥] يفتح الآية على معانٍ جديدة قد لا يمكن الوصول إليها دون اعتماد الرواية.

والآليّة الثانية المعتمدة لدى المفسّر الأصوليّ هي حاكميّة السياق، الذي يعطيه صاحب «تفسير الميزان» أهميّة في تفسيره، حتّى أصبح سمةً مميّزةً له، فهو يحدّد معاني الآيات ومكان نزولها من خلال السياق، والقول بالسياق يعني القول إنّ القرآن نزل جملة واحدة، والرسول ﷺ بيّنه نجومًا، أمّا القول بعدم السياق، فيعني أنّ القرآن نزل نجومًا، وهو ما يتماهى مع القول بوجود أسباب لنزول القرآن. لكنّ الطباطبائيّ ذهب

[١] الطبرسّي، م. س، ج١، ص٣٩.

[٢]م.ن، ج١٣، ص٣٢.

[٣] م. ن، ج٣، ص١٨٩.

[٤] عبد الأعلى، سلمان، نظرة نقديّة وتحليليّة حول اتهام منهج الطباطبائيّ بـ"حسبنا كتاب الله" في أطروحات الشيخ محمّد السند، ضمن: نصوص معاصرة، ديسمبر ٢٠١٦.

[٥] م. ن.

إلى القول إنّ ترتيب بعض الآيات في السورة الواحدة ليس توقيفيًّا، وإنّما وجدت آيات في الموقع الذي هي فيه في المصحف بسبب اجتهادات بعض الصحابة أثناء جمع القرآن[١].. وهو ما برّر به أخذه بالسياق أحيانًا، وعدم أخذه به أحيانًا أخرى.

وبشكل عام، كتب جعفر السبحاني محدّدًا شروط التفسير العقليّ، فقال إنّها: معرفة قواعد اللغة العربيّة ومعاني المفردات، وتفسير القرآن بالقرآن، والحفاظ على سياق الآيات، والرجوع إلى الأحاديث الصحيحة، ومعرفة أسباب النزول، والإحاطة بتاريخ صدر الإسلام، وتمييز الآيات المكيّة عن المدنيّة، والوقوف على الآراء المطروحة حول الآية، والاجتناب عن التفسير بالرأي[٢].

## ٣- التفسير بالرأي

وهذه النظرية لا تعترف بالسنّة، وتدعو إلى الاكتفاء بتفسير القرآن بالقرآن، أو التفسير بالرأي. وهي نظريّة جماعة القرآنيّين، أو أهل القرآن، كما يسمّون أنفسهم. ظهرت هذه الجماعة في الهند على يد أحمد خان (١٨١٧م-١٨٩٨م)، بعد فشل «الثورة الكبرى» في الهند سنة ١٢٧٤هـ -١٨٥٧م ضدّ الاحتلال البريطانيّ، وسقوط حكم المسلمين. فسّر أحمد خان القرآن اعتمادًا على رأيه الخاصّ، وقال إنّ التنزيل وحيٌ إلهيٌّ، ولكن ليس باللفظ بل بالمعنى، نزّله الله على قلب نبيّه محمّدﷺ. ومنع تعدّد الزوجات، وقال لا بدّ من الاكتفاء بزوجة واحدة فحسب، وأنكر وجود الجنّ والملائكة، وأوّل كلّ الآيات القرآنيّة المتعلّقة بهم، ثمّ تواصلت هذه المدرسة مع آخرين مثل أحمد صبحي منصور في مصر، ومحمد الطالبي في تونس، ومحمد شحرور في سوريا..

ويُبرّر «القرآنيّون» هذا المنهج بروايات جاءت في كتب أهل السنّة عن بعض الصحابة، مثل: أبو بكر وعمر بن الخطاب وعثمان الذين رفضوا الحديث ومنعوا

[١] الطبرسّي، م. س، ج١٢، ص١٢٦.

[٢] السبحانّي، جعفر، المناهج التفسيريّة في علوم القرآن، ص٢٤.

تداوله بين المسلمين[١]، وهذا في حدّ ذاته تناقض؛ إذ كيف يعتمدون تلك الروايات لنفي الروايات الأخرى الصادرة عن النبيّ؟ وإذا كان هؤلاء الصحابة قد منعوا تدوين الحديث، فإنّ ذلك لا ينفي وجودها وحجّيّتها، ولا بدّ من التساؤل حينها عن السبب الحقيقيّ لذلك المنع، وقد أنتج هذا الأمر انقسام «القرآنيّين» إلى اتجاهين في إنكار السنّة: الأوّل ينكر السنّة الواقعيّة، والثاني ينكر السنة المَرويّة فحسب.

**الاتّجاه الأوّل**: إنكار السنّة الواقعيّة، ويعني أنّهم يرفضون أن تكون السنّة جزءًا من الوحي والإسلام حتى لو كانوا معاصرين للنبيّ وسمعوا منه، ويرون أنّه لا يوجد وحي ثانٍ، والوحي الوحيد هو القرآن، وسنّة النبيّ ليست لها قوّة إلزاميّة دينيّة، بل هي أحكام ولائيّة، أي إنّها مجرّد إجراءاتٍ سياسيّةٍ صدرت عن النبيّ بوصفه حاكمًا، وهي محصورة في حدودها التاريخيّة، وهذا يعني أنّ الأمر بطاعة النبيّ ﷺ كان مرتبطًا بمنصبه السياسيّ لا بمقامه الدينيّ، فإذا توفي النبيّ تفقد سنّته صلاحيّتها.

**الاتجاه الثاني**: القبول بالسنّة الواقعيّة، فلو ثبت أنّ السنّة صدرت فعلًا من النبيّ لحصل القبول بها، في هذه الحالة تكون السنّة جزءًا من الدين ولا بدّ الالتزام بها. والمشكلة هي في انسداد الطرق إلى معرفة السنّة الصادرة فعلًا عن النبيّ ﷺ؛ لأنّ ما نقله المحَدِّثون ليس إلّا ظنونًا مغلّفة بكثير من الأوهام ولا يمكن الوثوق بها.

إنّهم يعتبرون أنّ المنهجيّة التي اتُّبعت في تصحيح الأحاديث النبويّة كانت تفتقر إلى الموضوعيّة وتخالف المنهج العلميّ؛ وبسبب ذلك تمّ تخريج أحاديث كثيرة في الصّحاح التي يختلف فيها المسلمون حتّى اليوم.

كما يقولون إنّ من تولّى تصحيح هذه الأحاديث النبويّة أشخاص قد يخطئون، بل إنّهم يذهبون إلى القول إنّ الرسول ﷺ نهى عن تدوين السنّة بأحاديث خرّجها

[١] المتّقي الهنديّ، علاء الدين علي، كنز العمال، ج ١٠، ص ٢٩٢؛ البيهقيّ، المدخل إلى السنن الكبرى، ج١، ص ٤٠٧.

أصحاب الصحاح، وهذه السنّة المرويّة أو الأحاديث لم تُدوّن إلّا في القرن الثالث الهجريّ، أي بعد أكثر من مئتين وثمانين عامًا على وفاة الرسول صلى الله عليه وآله، مما يعني دخول الكثير من الموضوعات والمختلقات على هذه السنّة قبل تدوينها وخلاله.

لا يرى هذا التيّار حجّيّةً للروايات في تفسير آيات القرآن الكريم، بل إنّه لا حاجة إلى الروايات التفسيريّة في ذلك، وهو يقدّم مبرّرات عدّة لما يطرحه، منها أنّ القرآن واضحٌ في بيان مدلولاته ومعانيه، ويمكن لأيّ شخص أن يدرك معانيه من خلال التدبُّر في آياته، وفي ذلك قال الصادقي الطهرانيّ: «إنّ القرآن خير مَنْ يفسِّر نفسه، وإنّ الذين يتمسَّكون في تفسير القرآن بغير القرآن مفسدون، فعلى مَنْ يبحث في تفسير القرآن أن يبحث عنه في القرآن ذاته، وأن يستنطقوا آياته. وإنّ الذهاب إلى الأساليب والمناهج التفسيريّة الأخرى ذهابٌ نحو السراب، ودخول في متاهات الصحاري القاحلة»[١].

يعتمد هذا المنهج نظريّة تفسير القرآن بالقرآن التي نجدها في المناهج التفسيريّة الأخرى، ليقول إنّ القرآن كلامٌ واحد، وهو لذلك يفسِّر بعضه بعضًا، ولا يحتاج في تفسيره إلى الرّوايات. ومن الواضح أنّ التّفسير بالرأي الذي يرفض اعتماد الرّوايات يعطي لخلفيّة المفسّر الفكريّة والاعتقاديّة دورًا كبيرًا في فهم الآيات، فتنطبع التفاسير بالاتّجاه الفكريّ أو المذهبيّ، الذي يتبنّاه المفسّر بسبب ذلك، وهذا يعني أنّ التفسير بالرأي يستبطن معتقدات صاحبه وأفكاره الخاصّة.

وعندما نقل بعض الكتّاب الحداثيّين مناهج البنيويّة والتفكيك والتاريخانيّة، وحاولوا تطبيقها على النّصّ القرآنيّ كان ذلك أداةً لتبرير أفكارهم الحداثيّة من خلال القرآن. فالمنهج التفكيكيّ، يقول مثلًا إنّ منتِج النّصّ يموت بمجرّد خروجه

---

[١] الطهرانّي، محمد الصادقي، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج١، ص١٦-١٧.

إلى الناس، والقارئ حرّ -بعد ذلك- في إضفاء المعنى على النّصّ بالطريقة التي يراها، وهذا الأمر يمكن ملاحظته في مشروع محمّد شحرور في مَا يُسمّيه «القراءة المعاصرة»، فقد أسقط الكثير من المحرّمات مثل الخمر والزنا والبغاء[١]، وأباح إفطار شهر رمضان ودفع فدية بدل ذلك، ودعا إلى سفور المرأة، وأبطل أحكام الإرث[٢]...

## ثالثًا: الرواية والاستنباط العقائديّ

ربما كانت أصول الدين مقياسًا مفصليًّا يُحدّد مكانة الرواية في استنباط المعارف والمفاهيم العقديّة، فالاختلافات حول أهمّيّة الرواية في تفسير القرآن توقفها المسألة الكلاميّة التي لا نقاش في اعتمادها الكامل على الروايات التي تفسّر الآيات القرآنيّة ذات العلاقة، خاصّة لدى المتقدّمين.

ورغم أنّ التوحيد يُعتبر الأصل الأوّل من أصول الدين، إلّا أنّ الإمامة لدى الشيعة الإماميّة تبقى المسألة الأولى التي يجب أن تُبحث، فعلى أساسها يتمّ تحديد الرؤية الوجوديّة للإنسان المؤمن، في التوحيد، والتنزيه، والذات، والصفات، وبقيّة المسائل الاعتقاديّة. وهذا بعكس ما نجده لدى أهل السنّة الذين وضعوها ضمن فروع الدين، فأنتج ذلك اختلافات كثيرة بينهم في مسائل العقيدة.

تعتمد صحّة الأصول الاعتقاديّة على مسألة الإمامة، باعتبارها الحاضن الأوّل للقرآن، والثقل الثاني كما وصفها النبيّ، تمامًا كما تعتمد عليها فروع الإسلام والمسائل الفقهيّة المختلفة، فما دام الإمام يمثّل المرجعيّة الشرعيّة لكلّ المسلمين؛ لأنّه المفسّر الأوّل للقرآن والأعلم بمفاهيم الإسلام ومقولاته وأحكامه، فإنّ الإمامة بذلك تصبح مركزيّةً ولا يصحّ إيمان ولا عمل من دونها.

---

[١] شحرور، محمّد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، صص٤٧٧- ٧٢٢.

[٢] شحرور، محمّد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلاميّ – فقه المرأة، الفصل٣.

ثمّة اتّفاق نادر على مستوى المفاصل الاعتقاديّة الكبرى بين الشيعة الإماميّة بمختلف اتّجاهاتهم، وهو ما يؤكّد أنّ الإنسان لن يفهم دينه ولن يطبّق أحكامه بشكل سليم، إلّا إذا تلقّاه من الإمام. ليس من الممكن بناء رؤية سليمة للوجود والمبدأ والمصير، وما له علاقة بمسألة الألوهيّة، دون الاعتماد على الروايات الموثوقة الصادرة عن الأئمّة، فالقرآن حمّال أوجه، ومن دون السنّة ينتكس الناس في الحشو والتجسيم والجبر والتخبّط..

تظهِر الموسوعات الروائيّة الشيعيّة المعتبرة، انسجامًا كبيرًا في مسائل العقيدة، قد لا نجده في الروايات الفقهيّة والتفسيريّة، التي ربما استخدمت فيها التقيّة. فقد أكّد فيها الأئمّة على التنزيه الكامل للذات الإلهيّة، فأنكروا التشبيه والتجسيم والحشو، ورفضوا الجبر والتفويض، وقالوا بالاختيار في أفعال العباد والمسؤوليّة أمام الله، وفصّلوا الحديث في عوالم ما بعد الموت كما هو البرزخ والبعث والحساب والشفاعة والصراط والجنّة والنار..

كان التوحيد أوّل تلك الأصول التي احتاجت مرجعيّة الإمام، وقد كتب محدّثو الإماميّة، مثل الصدوق والكلينيّ والصفّار، في وقت مبكّر، موسوعات روائيّة مخصّصة لمسائل العقيدة، ومن خلال تلك الموسوعات، تمّ رسم خريطة المعتقدات القرآنيّة الواقعيّة في الذات والصفات، والعلاقة بين الله والعالم، والله والإنسان، ومسائل القضاء والقدر، ومسائل ما بعد الموت والمصير..

ولعلّ أوّل من اهتمّ بشكلٍ ملفت بمسألة التوحيد بعد النبيّ، هو الإمام علي، وقد نقل لنا الرواة والمحدّثون وأصحاب السير كمًّا كبيرًا من الخطب والحوارات والأحاديث عن الإمام الذي كان يواجه تحدّيًا عقديًّا بسبب سنوات حكم الذين سبقوه، والتي جعلت الناس يجهلون حقيقة التوحيد، بعد منع تداول الحديث، وتفسير القرآن الذي كان جزءًا من الحديث. كما كان ثمّة تحدّيًا آخر مثّله الداخلون الجدد للإسلام من الديانات الأخرى، مثل اليهوديّة والمسيحيّة والمجوسيّة،

والذين نجح بعضهم في تركيب معتقداتهم على القرآن وسنّة النبيّ ﷺ، من خلال التأويل الاعتباطيّ ووضع الحديث ما تسبّب في ظهور الفرق الحشويّة والجبريّة والمرجئة والمغالية وغيرها، وقد واصل جهود الإمام علي من بعده بقية الأئمّة، ، وبشكل خاص الأئمّة الثلاث الباقر والصادق والرضا؛ ربما بسبب مساحة الحريّة التي اتيحت لهم بشكل أفضل بكثير من بقيّة الأئمّة عليهم السلام.

والتّفصيل العقائدي المؤسّس على البراهين العقليّة وتنزيه الذات الإلهيّة، الذي نجده في الكتب المعتبرة عند الشيعة الإماميّة، لا نجده في موسوعات الحديث لدى أهل السنّة التي يصحّحون ما ورد فيها ويسمّونها بالصحاح الستّة، رغم أنّها تميل إلى التجسيم والحشو، وتتحدّث عن الجوارح، وتنسب للذات الإلهيّة الحركة والانفعالات من جلوس وهبوط وضحك.. وتميل إلى الجبر والإرجاء وتنكر حريّة الإنسان واختياره، وتنسب للأنبياء أمورًا لا تليق، فهي لا تحفل بالعقل ومنطق الأمور.

وروايات الحشو والتجسيم والجبر والإرجاء، ربّما دفعت أيضًا إلى ظهور مدرسة الاعتزال التي تلقّى مؤسّسوها بعض معتقداتهم من الإمام علي عليه السلام، من خلال بعض أولاده، كما هي حالة واصل بن عطاء الذي اعتبر مؤسّسًا للاعتزال، وكان شديد الصّلة بأبي هاشم بن محمّد بن علي المعروف بابن الحنفيّة، وكان القاضي عبد الجبّار يقول عنه: «كان واصل من أهل المدينة، ربّاه محمّد بن علي بن أبي طالب وعلّمه، وكان مع ابنه أبي هاشم عبد الله بن محمّد في الكتاب، ثمّ صحبه بعد موت أبيه صحبة طويلة. وحُكي عن بعض السّلف أنّه قيل له: كيف كان علم محمّد بن علي؟ فقال: إذا أردت أن تعلم ذلك فانظر أثره في واصل»[١]. كما أنّ عمرو بن عبيد كان يحضر مجالس الإمام الصادق عليه السلام، وكان يدخل معه في

[١] ابن أحمد بن عبد الجبّار، القاضي عبد الجبّار، طبقات المعتزلة، ص٨٨.

حوارات متنوّعة كما تنقل كتب الحديث والسير[١]، وهذا يعني أنّ المعتزلة تابعون للإماميّة في مقولات التنزيه والتحسين والتقبيح ومسائل أخرى، لا العكس كما يُشاع؛ لأنّ المعتزلة يأخذون عن أئمّة أهل البيت الذين هم أئمّة الإماميّة بالدرجة الأولى.

والقول بالجبر لدى المجبرة أو الكسب لدى الأشاعرة، كان -أيضًا- سببًا في ظهور ما سمّي بـ «علم الكلام الجديد»، خلال العقود الأخيرة، باعتباره ردّة فعل على تراثٍ مذهبيٍّ لا يزال يحكم تفكير غالبيّة المسلمين، ويُبرّر لواقع الإنسان المسلم الذي يخضع للاستبداد ويفتقر لحرّيّة الكلمة والحركة، فتمّت المقابلة بين محوريّة الله ومحوريّة الإنسان، والقول إنّ مسائل الألوهيّة والنبوّة والعالم الآخر تمثّل الموضوعات المركزيّة في علم الكلام القديم، ولا بدّ من الانتقال إلى الإنسان ليكون هو الموضوع المركزيّ في الكلام الجديد من أجل الإقرار بحرّيّته على نحو كامل. غير أنّ المشكلة ليست في مركزيّة مسألة الألوهيّة في الكلام القديم، بل إنّ المأزق يتحدّد في المضامين التي يمثّلها ذلك الكلام المتخم بعقائد الحشو والجبر، وتعمّمت بفضل السلطة القائمة.

فالإنسان الذي يؤمن بالله خالقًا ومدبّرًا ومثيبًا ومعاقبًا لا بدّ أن يلتزم بما يقتضيه ذلك. والإنسان الذي يعطّل الذات الإلهيّة ويسحب منها صفة القدرة، والخلق، والتدبير، وينكر العقاب والثواب، سيُرتّب -أيضًا- على ذلك مقتضاه. لقد أشاع الحكّام عقائد الجبر ليسهل عليهم إخضاع الناس وحكمهم[٢].

لا يوجد في العلم قديم وجديد، بل ثمّة صواب وخطأ، وما يُسمّى «علمًا» ثم

---

[١] انظر مثلاً: مناظرة الإمام ع مع ابن عبيد في: الكلينيّ، م.س، ج٥، ص٢٧.

[٢] كان معاوية يؤوّل الآية القرآنيّة: «وما كان لهم الخيرة في أمرهم» بالجبر. وعندما أراد فرض ابنه يزيد خليفة له، اعترض عليه عبد الله بن عمر، قال له: «إنّي أحذّرك أن تشقّ عصا المسلمين، وتسعى في تفريق ملئهم، وأن تسفك دماءهم، وإنّ أمر يزيد قد كان قضاء من القضاء، وليس للعباد خيرة من أمرهم». ابن قتيبة، أبو محمّد عبد الله، الإمامة والسياسة، ج١، ص٢١٠.

يتبيّن بعد ذلك أنّه خطأ ينتهي ولا يبقى تحت مسمّى العلم، بل يسمّى حينئذ وهمًا، طالما اعتقد الناس أنّه علم، والمعطى الجديد يسمّى علمًا ما لم يثبت أنّه وهم. يتقدّم وعي الإنسان، فيكتشف باستمرار أخطاءه، وإذا كان علمه يتأسّس على مصادر لا يتسرّب إليها الخطأ، فلا معنى للقول بالعلم الجديد. إنّ الدقّة تقتضي القول إنّ العلم الجديد هو ما يكتشفه الإنسان من حقائق كانت مجهولة لديه، وحتى هنا هو علم جديد بالنسبة لمن كان يجهله.

يعاني علم الكلام القديم لدى الفرق الحشويّة والمفوّضة من غياب العقلانيّة في قراءة النصوص، فتمّ قبول الإسرائيليّات والموضوعات التي تُشبّه الذات الإلهيّة وتجسّمها، والتي تسيء لبعض الأنبياء، وتتبنّى الجبر الذي يبرئ الإنسان من أخطائه، والإرجاء الذي يبرّر للحكّام ويطلق أيديهم.

ففي مثل قوله تعالى: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ (القيامة، ٢٣)، لو أخذنا بالظاهر لقلنا إنّ ظاهر الآية يؤكّد أنّ الله يُرى؛ لأنّ ظاهر الآية تقول: ﴿**إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾، وهو ما يفعله مفسّرو أهل السنّة، مثل الطبريّ الذي يقول في تفسيره للآية: «وأولى القولين في ذلك عندنا بالصواب القول الذي ذكرناه عن الحسن وعكرِمة، من أنّ معنى ذلك تنظر إلى خالقها، وبذلك جاء الأثر عن رسول الله ﷺ: حدّثني علي بن الحسين بن أبجر، قال: ثنا مصعب بن المقدام، قال: ثنا إسرائيل بن يونس، عن ثوير، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ أَدْنى أَهْلِ الجَنَّةِ مَنزلَةً، لَمَنْ يَنْظُرُ فِي مُلْكِهِ أَلْفَيْ سَنَةٍ، قال: وإنَّ أفضَلَهُمْ مَنزلَةً لَمَن يَنْظُرُ فِي وَجْهِ الله كُلَّ يَوْم مَرَّتَينِ؛ قال: ثمّ تلا: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ قال: بالبَياض والصفاء، قال: ﴿**إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ قال: تنظر كلّ يوم في وجه الله عزّ وجلّ»[١]. لم يفهم الطبريّ النّظر بمعنى انتظار رحمته

---

[١] الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن، ج٢٤، ص٧١، تفسير الآية ٢٣ من سورة القيامة. ويتّفق مع الطبريّ في إثبات الرؤية البصريّة البغويّ والسيوطيّ والقرطبيّ والسعديّ وغيرهم..

وكرامته سبحانه[١]، كما تقول القرينة العقليّة، بل فهمها بمعنى الرؤية البصريّة الملازمة للجسميّة.

لم تمنع واحديّة المصحف المتداول من الاختلاف العقائديّ بين الفرق المختلفة، وهذا يعني أنّ اختلاف المرجعيّات يتحكّم في فهم القرآن وتفسيره، كما يتحكّم في تحديد معتقدات الأفراد، ورغم التمايز الشيعيّ السنّيّ، إلّا أنّه يمكننا القول إنّ الاتّجاه السنّيّ، الذي استمرّ الأقوى على مدى قرون، بحكم امتلاكه السلطة، استطاع بذلك أن يفرض قراءته حتى خارج مضارب أهل السنّة.

### رابعًا: الرواية والاستنباط الفقهيّ

يُثير المنتقدون لاعتماد الروايات في الاستنباط إشكالًا يتعلّق بعدم وجود ما يكفي من الروايات القطعيّة لإنجاز عمليات الاستنباط الفقهيّ تمامًا كما هي الحال في تفسير القرآن، حيث إنّه لا يوجد سوى روايات آحاد، أو حتى روايات مرسلة وضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها، وهذه مسألة تحتاج معالجة مختلفة؛ لأنّ ضعف السند لا يعني ضعف المتن أو عدم صحّته. بل إنّ الكثير من الروايات التي اعتبرت ضعيفة سندًا منسجمة مع روايات أخرى صحيحة، في سندها، تتناول الموضوع نفسه، أو متماهية مع نصوص القرآن، ولا ينكرها العقل؛ حيث إنّها لا تتضمّن تناقضات داخليّة ولا تتحدّث عن أشياء محالة.

بقيت الرواية مركزيّة في الاستنباط الفقهيّ لدى السنّة والشيعة على السواء. والاختلاف بين الفريقين ناتج عن اختلاف مصدر الرواية بينهما؛ إذ يُهمل أهل السنة روايات أهل البيت بشكل واسع، ويتبنّون في المقابل رواية الصحابيّ الذي صار موثوقًا مهما صدر عنه، ومهما كانت سيرته. وفي المقابل، يعتمد الشيعة الإماميّة على روايات أهل البيت المعتبرة في مصادرهم، ورغم أنّ الكثير مما تقوله

[١] انظر مثلاً: الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، عيون أخبار الرضا، ج٢، ص١٠٥.

الروايات المنقولة عن أهل البيت في كتب الشيعة المعتبرة، نجد له ما يقابله في كتب الحديث السنيّة، إلّا أنّ تلك الروايات يتمّ إهمالها، وثمّة من يصرّح من علماء أهل السنّة والجماعة أنّ ذلك لا هدف له سوى مخالفة الشيعة[١]. وداخل الشيعة الإماميّة، من المهم التمييز بين أكبر مدرستين، هما: الأصوليّة والأخباريّة.

## ١- المدرسة الأصوليّة

وهي ترى أنّ أصول الاستنباط للأحكام الشرعيّة الفرعيّة أربعة، وهي: الكتاب، السنّة، الإجماع، والدليل العقليّ، وقد تُضاف إليها أصول أخرى عند الحاجة مثل حجّيّة البراءة وسيرة المتشرّعة.. ويُرادف بعضهم بين كلمة الأصوليّ والمجتهد، كما يُرادف بين كلمة الأخباريّ والمحدّث.

اهتمّ علماء الإماميّة في بداية عصر الغيبة بالبحث في استنباط الحكم الشرعيّ بعد أن ظهرت حوادث ومستجدّات تحتاج فتوى. ومن هناك بدأ بناء قواعد أصوليّة وفقهيّة تُساعد على استنباط الحكم الشرعيّ، ويستندون إليها في حلّ قضاياهم المستجدّة، وهذا ما أدّى في النهاية إلى ظهور المدرسة الأصوليّة.

أمّا تأسيس هذه المدرسة، فينسب إلى أربعة فقهاء، كتبوا كتبًا مستقلّةً في أصول الفقه، وهم:

الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ/ ١٠٢٢م) الذي كتب «التذكرة بأصول الفقه» بعد أقلّ من قرن على الغيبة الكبرى، وأعاد تأسيس المعارف الدينيّة، وتأصيل أصول التفريع الفقهيّ، وهذا الكتاب يعدّ أوّل كتاب مستقلّ يتناول علم أصول الفقه عند الإماميّة.

في القرن الخامس للهجرة، قام السيّد المرتضى (ت ٤٤٠هـ/ ١٠٤٨م) في كتابه «الذريعة إلى أصول الشريعة» بتفصيل المباحث الأصوليّة.

---

[١] ابن عابدين الدمشقي، محمّد أمين بن عمر، ردّ المحتار على الدرّ المختار، ج٥، ص٢٣٠.

مع الشيخ الطوسيّ (ت ٤٦٠هـ/ ١٠٦٨م) شهدت المدرسة الاجتهاديّة نقلةً جديدةً، فكتب كتاب «عدّة الأصول»، وميّز فيه البحوث الأصوليّة عن الفقهيّة، وقد جعل مصادر الاستنباط وأدلّة الفقه أربعة: الكتاب، السنّة، الإجماع، العقل.

في القرن العاشر، بدأ الاجتهاد عند المدرسة الأصوليّة مرحلةً جديدةً مع المحقّق الأردبيلي (ت ٩٩٣هـ/ ١٥٨٥م)، حيث ظهر الاتجاه العقليّ بصورة واضحة في مجال الفقه الاجتهاديّ، وتمّ تثبيت المصادر الأربعة للاستنباط في المدرسة الأصوليّة.

وفي العصر الحاضر باتت المدرسة الأصوليّة أكبر المدارس الشيعيّة، وإليها تنسب أهمّ الحوزات الدينيّة في النجف في العراق، وقم في إيران، وغيرهما. وأكثر علماء الشيعة المعاصرين ينتمون إلى هذه المدرسة. والمصادر الأربعة المتمثّلة في القرآن والسنة والإجماع والعقل، هي الأصول المعتمدة لدى المدرسة الأصوليّة في استنباط الأحكام الشرعيّة.

فالقرآن الكريم هو المصدر الأوّل الذي يتضمّن أسس التشريع الإسلاميّ، وهو قطعيّ الصدور ولا يمكن التشكيك فيه. والاستنباط كما يكون من صريح القرآن يكون أيضًا من ظاهره أو فحواه أو دليله أو معناه.

والسنّة إمّا مقطوع بها، كما هو الحال في الأخبار المتواترة أو الأخبار التي توجد قرائن تدلّ على صحّتها، وقد تمّ تقسيمها من حيث السند إلى: صحيحة، وحسنة، وموثوقة، وضعيفة.

والإجماع هو المصدر الثالث، ولا يكون حجّة إلّا إذا كان كاشفًا عن قول المعصوم، أو فعله، أو تقريره، ويجب أن يكون هناك اتفاق تعبّديّ بين جميع الفقهاء إذا ما كان ثمّة دليل آخر من كتاب أو سنّة يمكن الاستدلال به؛ لأنّ الإجماع في هذه الحالة يكشف عن إمضاء المعصوم وموافقته، أمّا الإجماع المدركيّ أو محتمل المدركيّة، فليس حجّة.

والعقل، هو الدّليل الرّابع، والمراد به الحكم العقليّ الذي يُتوصّل به إلى الحكم الشرعيّ، وينتقل من العلم بالحكم العقليّ إلى الحكم الشرعيّ، وليس معنى ذلك تدخّله في جميع المجالات بحيث يُستغنى به عن الشرع، بل إنّ له دائرة خاصّة لا يخرج منها.

وعلى أساس ذلك، يحتاج التوصّل إلى الحكم الشرعيّ إلى الإحاطة بالقرآن، وفهم معانيه ومقاصده، والمعرفة بالسنّة وتصنيفاتها ودلالات نصوصها، والتمكّن من علم أصول الفقه، لبلوغ درجة الاجتهاد التي تخوّل صاحبها إصدار الفتاوى، وهو ما يعني تصنيف الناس إلى مجتهد ومقلّد، فالمقلّد يحتاج إلى المجتهد لمعرفة الحكم الشرعيّ في أيّ مسألة فقهيّة.

لا ينكر الأصوليّون مركزيّة السنّة والحديث المنقول عن الرسول والأئمّة من أهل البيت في عمليّة استنباط الأحكام الشرعيّة، وأغلب اعتمادهم هو على القرآن والروايات والأحاديث الواردة في الكتب الأربعة، وقلّما يثبت عندهم حكم بالدليل العقليّ، أو الإجماع. غير أنّهم وضعوا علم الرجال لتمييز الحديث المعتبر من غيره.

### ٢- المدرسة الأخباريّة

ظهر الأخباريّون في القرن الحادي عشر، وكانوا لا يرون استخدام الطرق الاجتهاديّة وعلم أصول الفقه، ويقتصرون على الروايات مصدرًا وحيدًا للاستنباط، وكان محمّد أمين الاسترآبادي (ت١٠٢٣هـ)، وعبد الله بن صالح السماهيجي (١٠٨٦ هـ - ١١٣٥ هـ)، وميرزا محمّد الأخباريّ (١١٧٨ هـ - ١٢٣٣ هـ)، يمثّلون طليعة الاتّجاه الأخباريّ، والتحق بهم بعد ذلك آخرون، مثل: يوسف البحرانيّ، نعمة الله الجزائريّ، محسن فيض الكاشاني، الحرّ العامليّ، وغيرهم.

يأخذ الأخباريّون بالرواية فحسب لاستنباط العلوم والمعارف الإسلاميّة، وكما أنّهم لا يجيزون تفسير القرآن بغير الروايات، فهم كذلك يقتصرون في الفتوى على الروايات. وهم يُشبهون في ذلك، من الناحية المنهجيّة، أهل الظاهر والسلفيّين الذي يأخذون بما يرويه المحدّثون من أهل السنّة في كتبهم.

ويرفض الأخباريّون -تبعًا لذلك- أيّ مبادئ للاستنباط غير الروايات التي يقسّمونها إلى صحيحة وضعيفة فقط، وليس إلى صحيحة وحسنة وموثّقة وضعيفة كما يفعل الأصوليّون، فلا مشروعيّة عندهم للقياس، حتّى لو كان قياسًا منطقيًّا منصوص العلّة، ولا مشروعيّة للسيرة العقلائيّة وسيرة المتشرّعة وغير ذلك من المبادئ المعتمدة لدى الأصوليّين الشيعة.

قال الاسترآبادي: «تواترت الأخبار عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام بعدم جوازه -أي التفسير من غير الرجوع إلى روايات أهل البيت عليهم السلام - معلِّلًا بأنّه إنما يعرف القرآن مَنْ خوطب به، وأنّ القرآن نزل على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعيّة، وأنّه إنّما نزل على قدر عقول أهل الذكر، وأنّ العلم بناسخه ومنسوخه، والباقي على ظاهره، وغير الباقي على ظاهره، ليس إلاّ عندنا أهل البيت»[١].

وقد ذهب الحُرّ العامليّ إلى الاعتقاد بأنّ استنباط الأحكام النظريّة من ظواهر القرآن منوطةٌ بالروايات التفسيريّة[٢]، وهذا يعني حصر الأخباريّين الاستنباط الفقهيّ وتفسير القرآن بالروايات.

وقال الحرّ العاملي: «إنّ أحاديث متواترة تزيد على مائتين وعشرين حديثًا قد جمعتها في محل آخر، دالّة على عدم جواز ورود استنباط الأحكام النظريّة من ظواهر القرآن إلّا بعد معرفة تفسيره من كلام الأئمّة، ، والتفحّص عن أحوالها، والقطع

[١] الاسترآبادي، محمّد أمين، الفوائد المدنيّة والشواهد المكّيّة، ص٢٧٠.

[٢] الحرّ العاملّي، م. س، ج٢٧، ص٣٥.

بأنّها محكمة أو متشابهة، ناسخة أو منسوخة عامّة أو خاصّة، إلى غير ذلك»[١].

ويمكن اختصار المسائل الخلافيّة بين الأخباريّين والأصوليّين في نقاط عدّة:

- يذهب أصحاب المدرسة الأخباريّة إلى القول بقطعيّة صدور كلّ ما ورد في كتب الحديث الأربعة بسبب اهتمام أصحابها بتدوين الروايات التي يمكن العمل بها والاحتجاج بمضامينها، فلا يحتاج الفقيه إلى البحث في أسانيد تلك الروايات، ويمكن له التمسّك بما ورد فيها. أمّا الأصوليّون، فلهم رأي آخر بخصوص روايات الكتب الأربعة، وهم يقسّمون الحديث إلى أربعة أقسام، هي: الصحيح، الحسن، الموثوق، والضعيف.

- يرى الأخباريّون عدم جريان البراءة في الشّبهات الحكميّة التحريميّة، فقالوا بالاحتياط؛ أمّا الأصوليّون، فيذهبون إلى حجّيّة أصالة البراءة في الشّبهات الحكميّة التحريميّة الناشئة من فقدان النصّ.

- نفى الأخباريّون حجّيّة حكم العقل، وأنكروا الملازمة بين الحكم العقليّ والحكم الشرعيّ.

- نفى الأخباريّون حجّيّة الإجماع. أمّا الأصوليّون، فيتمسّكون بالإجماع إذا كان إجماعًا محصِّلًا كاشفًا عن رأي المعصوم.

- نفى الأخباريّون الاحتجاج بالكتاب العزيز، وقد توقّف الأخباريّون عن العمل بالقرآن بحجّة وجود مخصّصات من السنّة ومقيّدات على عمومه ومطلقاته، ولما ورد من أحاديث ناهية عن تفسير القرآن بالرأي.

- اختلفت آراء الأخباريّين في وجوب التقليد، فَمَنعه كثير منهم، وهو عكس ما يراه الأصوليّون الذين أوجبوا التقليد على العاميّ للفقيه الجامع للشرائط.

---

[١] الحرّ العاملّي، م. س، ج٢٧، ص٣٥.

ولا شكّ في وجود فروق كثيرة أخرى حول مشروعيّة الاجتهاد، وانحصار الأدلّة الشرعيّة بالكتاب والسنّة، ومشروعيّة اعتماد الظّن، وحكم تقليد غير المعصوم، والأخذ بظاهر الكتاب، والحسن والقبح العقليّين، وإجراء أصالة البراءة في بعض الموارد، وحكم تطبيق القياس المنطقيّ، وصحّة روايات الكتب الأربعة وغيرها من فروق قد تصل إلى أربعين فرقًا، كما نقل صاحب الروضات عن عبد الله بن الحاج صالح البحرانيّ تسعة وخمسين فرقًا كما ذكر محمّد الأخباريّ في كتاب «الطهر الفاصل». ويقابل هؤلاء الأخباريّين، الوحيد البهبهانيّ، ومرتضى الأنصاريّ، وجعفر كاشف الغطاء في معسكر الأصوليّين.

وكما ينقسم الشيعة إلى أخباريّين وأصوليّين في الموقف من الروايات، وطريقة تصحيحها، ومدى الاعتماد عليها في تفسير القرآن واستنباط الاعتقادات والأحكام والمفاهيم، ينقسم أهل السنّة بالطريقة نفسها إلى أهل الحديث وأهل الرأي، فأهل الحديث هم الذين يجعلون سنّة النبيّ أصلًا في استنباط الأحكام. أمّا أهل الرأي، فإنّهم يستخدمون القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، وغير ذلك بشكل مكثّف؛ بسبب قلّة الأحاديث الموثوقة حسب رأيهم.

## خامسًا: الرواية ونظريّة الأخلاق

تنتمي مسألة الأخلاق إلى دائرة العقل العمليّ في الاصطلاح الفلسفيّ، والعقل العمليّ يقع في مقابل العقل النظريّ الذي يهتم بقضيّة المعرفة، ولدى المتكلّمين المسلمين تمّ وضع المسألة الأخلاقيّة تحت عنوان التحسين والتقبيح في الأفعال.

يحيل الحسن والقبح في اللغة إلى معانٍ عدّة، منها: الحُسن ما هو كمال، ومثاله: العلم، والشجاعة، والكرم. والقبيح ما هو نقص، ومثاله: الجهل، والجبن، والبخل، ومنها، الحسن بمعنى ما يلائم الطبع، ومثاله: القول: إنّ هذا منظر حَسن وهذا صوت حسن، والقبيح ما ينافر الطبع، ومثاله: ذلك منظر قبيح وصوت قبيح. ومنها، الحسن بمعنى ما يوافق المصلحة، ومثاله: أنّ قتل العدوّ

حسن، والقبيح ما يخالف المصلحة كما في قتل الأهل. ومنها، الحسن بمعنى ما يتعلّق به مدح الشارع، والقبيح ما يتعلّق به الذمّ من الشارع. ومنها، الحسن بمعنى ما يستحقّ فاعله المدح عقلًا، والقبيح على ما يستحقّ فاعله الذمّ عقلًا[١].

وفي الاصطلاح، يُقصد بالحسن والقبح صفة الفعل، فالفعل الحسن هو ما لا يستحقّ فاعله الذمّ[٢]، أو هو الفعل الذي يستحقّ فاعله المدح[٣]؛ والفعل القبيح: هو الفعل الذي يستحقّ فاعله الذمّ، بشرط أن يكون فاعله عالمًا بقبح ما يفعله، أو متمكّنًا من العلم به، ولم يكن مضطرًّا إلى فعله[٤]، فالفعل الذي يوصف بالحسن أو القبح هو الفعل الاختياريّ، أمّا الفعل غير الاختياريّ، فلا يوصف بحسن ولا قبح، لأنّ صاحبه لا يستحقّ عليه مدحًا ولا ذمًّا.

واعتبار الحسن والقبح صفتي كمال ونقص مرّة، وصفتين للفعل مرّة أخرى، يجعل من هذا المبحث الكلاميّ مبحثًا أخلاقيًّا أيضًا؛ لأنّ الخلق كما عرّفه الجرجانيّ: «عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورويَّة، فإن كان الصادر عنها الأفعال الحسنة، كانت الهيئة خُلقًا حسنًا، وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة سمّيت الهيئة التي هي مصدر ذلك خلقًا سيّئًا»[٥]، فالأخلاق هي منظومة القيم التي يعتبرها الناس بشكل عام، جالبةً للخير وطاردةً للشرّ، وهي التي يتميّز بها الإنسان بشكل طبيعيّ؛ لأنّها تعكس جانبًا طبيعيًّا في نفس الإنسان. قال الرَّاغب: «والخَلْقُ والخُلْقُ في الأصل واحد.. لكن خصّ الخَلْق بالهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر، وخص الخُلْق بالقوى والسجايا المدرَكة بالبصيرة»[٦].

---

[١] الحسّون، علاء، العدل عند مذهب أهل البيت، صص٣٧ - ٤٤ - ٤٨.

[٢] المرتضى، علي بن الحسين، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ٢، ص ٥٦٣.

[٣] البحراني، ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، ص١٠٤.

[٤] الحلبيّ، تقي بن نجم، تقريب المعارف، ص٩٨.

[٥] الجرجانّي، علي بن محمّد بن علي، التعريفات، ص١٠١.

[٦] الراغب الأصفهاني، م.س، ص٢٩٧.

أمّا موضوع الأخلاق، فهو كلُّ ما يتّصل بعمل الإنسان ونشاطه، وما يتعلّق بعلاقاته مع نفسه والناس والحيوان.. فهي تشمل علاقات الإنسان في الاتجاهات المختلفة. والأخلاق قسمان: فاضلة ورذيلة، وأهم عناوين الأخلاق الفاضلة الأمانة والصدق والشجاعة والكرم..، أمّا الأخلاق الرذيلة، فمثل الخيانة والكذب والجبن والبخل...، غير أنّ ثمّة نقاشًا بين المتكلّمين حول أساس الحكم بحسن الأفعال أو قبحها، وهل هو الدين أو العقل؟

### ١- الحسن والقبح الاعتباريّان

رأى الأشاعرة والسلفيّة أنّ الأفعال فارغة ومحايدة لا صفة لها، فهي ليست حسنة ولا قبيحة في ذاتها. والدين هو الذي يحسّن الفعل أو يقبّحه، فكلّ ما أمر به الشارع فهو حسن، وكلّ ما نهى عنه فهو قبيح. أي أنّ الحسن والقبح أمران اعتباريان شرعيان، يؤخذان من الشارع، وهو وحده مصدرهما.

وهذا الموقف يعني أنّ الأفعال الأخلاقيّة صوريّة، وهي ليست في ذاتها إيجابيّة ولا سلبيّة، والذي يحكم عليها بذلك هو الدين، فهو الذي يقول لنا ما هو فاضل وحسن يجب فعله، وما هو رذيل وقبيح يجب اجتنابه. ولا يمكن للعقل أن يستقل بذلك، بل هو تابع للشرع.

والقول بأنّ الأخلاق ذات أساسٍ دينيٍّ لدى الأشاعرة، يمكن رصده بسهولة في كتابات متكلّمي الأشاعرة عامّة. يقول تاج الدين السبكيّ الشافعيّ -مثلًا- في مصنَّفه «جمع الجوامع في علم أصول الفقه»: «والحسن والقبح بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته، وصفة الكمال والنقص عقليّ، وبمعنى ترتّب الذمّ عاجلًا والعقاب آجلًا شرعيّ، خلافًا للمعتزلة، وشكر المنعم واجب بالشرع لا بالعقل، ولا حكم قبل الشرع، بل الأمر موقوف إلى وروده، وحكَّمَتِ المعتزلة العقل»[1].

---

[1] تاج الدين، عبد الوهاب السبكيّ، جمع الجوامع، ج١، ص ٥٨.

ودور العقل عند الأشاعرة ينحصر في إدراك الأشياء والأفعال دون القدرة على الحكم بشأنها، ولا مجال لتوغّله في دائرة الأحكام ومعرفتها.. فمثلًا، لا يرى الأشعريّ قبحًا في إيلام الأطفال أو عذاب المؤمنين وإدخالهم النار أو إدخال الكافرين الجنّة[١]؛ لأنّ العقل لا يستطيع بذاته إدراك الحسن والقبح في الأفعال أبدًا، ولا حكم له في حسنها وقبحها[٢].

## ٢- الحسن والقبح الذاتيّان

يقف هذا التيّار في مقابل الأشاعرة، وهو يضمّ الإماميّة والمعتزلة والزيديّة والخوارج، فهم جميعًا يرون أنّ الحسن والقبح ذاتيّان للفعل، يدركهما العقل بالضرورة والبداهة ويمكنه الحكم عليهما، مثل حسن الأمانة والصدق وقبح الخيانة والكذب، وهو في ذلك يشبه إدراك العقل النظريّ المبادئ العقليّة، كاستحالة التناقض، والعلية، والكلّ أكبر من الجزء، فالحسن ما حسّنه العقل والقبيح ما قبّحه العقل؛ لأنّ الأفعال في ذاتها حسنة أو قبيحة، وهي ليست فارغة وبلا صفة، بحيث يتوقّف إدراكها والحكم عليها على بيان الدين. ليست الشريعة هي من يجعل الفعل حسنًا أو قبيحًا، وإنّما يأتي حكمها مؤيّدًا لحكم العقل.

ويحتجّ العدليّة على الأشاعرة بأنّ القول بعجز العقل عن إدراك الحسن والقبح في صفات الأشياء والأفعال يعني الشكّ في كلّ الأديان، وفقدان أيّ أداة للتمييز بين الصحيح منها والفاسد، أو بين الحسن والقبيح فيها، فلا يمكن الأخذ بأمر الدين ونهيه مع فقدان المقياس في معرفة مدى حسن أو قبح ما يأمر به أو ينهى عنه. وليست هناك وسيلة لمعرفة الحسن من الأديان والقبيح منها إلّا العقل[٣].

---

[١] الأشعريّ، علي بن إسماعيل بن إسحاق، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، ص١١٦.

[٢] الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف، ج٣، ص٢٦٨.

[٣] السبحاني، جعفر، العقيدة الإسلاميّة على ضوء مدرسة أهل البيت، ص٩٧.

## ٣- الأخلاق في الروايات

استفاد الاتجاه العدليّ، والإماميّة بشكل خاصّ، من النّصوص القرآنيّة والروايات في إقراره بالحسن والقبح الذاتيّين، وأنّ العقل يدركهما ويحكم عليهما، فنجد -مثلًا- عن الرسولﷺ قوله: «إنّ العقل عقال من الجهل، والنفس مثل أخبث الدواب، فإن لم تعقل حارت، فالعقل عقال من الجهل، وإنّ الله خلق العقل، فقال له: أقبل فأقبل، وقال له: أدبر فأدبر، فقال الله تبارك وتعالى: وعزّتي وجلالي، ما خلقت خلقًا أعظم منك ولا أطوع منك، بك أبدأ وبك أعيد، لك الثواب وعليك العقاب، فتشعّب من العقل الحلم، ومن الحلم العلم، ومن العلم الرشد، ومن الرشد العفاف، ومن العفاف الصيانة، ومن الصيانة الحياء، ومن الحياء الرزانة، ومن الرزانة المداومة على الخير، ومن المداومة على الخير كراهية الشرّ، ومن كراهية الشرّ طاعة الناصح، فهذه عشرة أصناف من أنواع الخير، ولكلّ واحد من هذه العشرة الأصناف عشرة أنواع»[١]. فهذه الرواية تجعل العقل أوّل المخلوقات، وهو الحاكم على القيم الحقوقيّة والأخلاقيّة التي تتفرّع عنه، فهو أساس أنواع الخير.

وفي كلمة للإمام عليعليه السلام: «الدِّين والأدب والعدلُ نتيجةُ الْعقلِ، ولا دينَ لمن لا عقلَ له»[٢]، تأكيد على أنّ العقل هو الأساس للدين والقيم الأخلاقيّة والحقوقيّة معًا، وهو ما نجده في كلمة أخرى للإمام جعفر الصادق،عليه السلام، يقول فيها: «أكمل الناس عقلًا أحسنهم خلقًا»[٣].. فهذا أيضًا نصّ واضح على أنّ العقل أساس الدين للأخلاق، يجعل أساس حسن الأخلاق كمال العقل، وفي نصّ رابع: «هبط جبرئيل على آدمعليه السلام، فقال: يا آدم إنّي أُمرت أن أخيّرك واحدة من ثلاث فاختر واحدة ودع اثنتين، فقال له: وما تلك الثلاث؟ قال: العقل والحياء والدين، فقال آدمعليه السلام: فإنّي قد اخترت العقل، فقال جبرئيلعليه السلام للحياء والدّين: انصرفا ودعاه،

---

[١] ابن شعبة الحرّاني، الحسن بن علي بن الحسين، تحف العقول عن آل الرسول، ص١٥.

[٢] غرر الحكم، ١٦٢٣-٢٩٤٧-٨٨٨٦.

[٣] الكلينيّ، م.س، ج١، ص٢٣.

فقالا: يا جبرئيل إنا أُمرنا أن نكون مع العقل حيث كان، قال: فشأنكما وعرج»[١]. يختار آدم العقل على الدّين والأخلاق، ملخّصة في الحياء، حسب هذه الرواية؛ لأنّ العقل هو الأساس، والدين والأخلاق الحقيقيّان تابعان له. ولعلّ الرواية الأوضح في مسألة التحسين والتقبيح العقليّين قول الإمام الصادق‏عليه السلام: «بالعقل عرف العباد خالقهم.. وعرفوا به الحسن من القبيح»[٢].

إنّ العقل يُدرك الخير والشرّ ويحكم عليهما، وبهما يأمر وينهى؛ لأنّ الحسن والقبح ذاتيّان للشيء، فالخير حسن في ذاته، والشرّ قبيح في ذاته، وهما ليسا مضافين من الدين أو من أيّ جهة خارجيّة، حتى يتوقّف عن الحكم؛ ولأجل ذلك تتّفق البشريّة حول الخير والشر في الصفات والأفعال، فكلّ الناس يرون في الصدق والأمانة والكرم والشجاعة والصبر.. خيرًا وحُسْنًا. وفي المقابل، كلّهم يرون في الكذب والخيانة والبخل والجبن والجزع.. شرًّا وقُبْحًا.

وإذا كان الدين ليس هو الأساس في إدراك الحسن والقبح في الأفعال والصفات والحكم بهما، فإنّ دوره يبقى ضروريًّا في إيجاد ما يكفي من الحوافز والزواجر من أجل فعل الخير وترك الشر، فهو يقول: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ**﴾(الزلزلة، ٧). ويقول: ﴿**يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ وَاللهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ**﴾ (آل عمران، ٣٠). وفي حديث الرسول‏صلى الله عليه وآله: «اطلبوا الخير دهركم، واهربوا من النار جهدكم، فإنّ الجنّة لا ينام طالبها، وإنّ النار لا ينام هاربها»[٣]. وفي كلام الإمام الصادق‏عليه السلام: «الخير كلّه أمامك، وإنّ الشّر كلّه أمامك، ولن ترى الخير والشرّ إلّا بعد الآخرة، لأنّ الله عزّ وجلّ جعل الخير كلّه في الجنّة، والشرّ كلّه في النار»[٤].

---

[١] الصدوق، ابن بابويه القمّيّ، من لا يحضره الفقيه، ج٤، ص٤١٧.

[٢] الكلينيّ، م. س، ج١، ص٢٩، ح٣٥.

[٣] المتقي الهنديّ، م.س، ح٤٣٥٩٧.

[٤] ابن شعبة الحرّانّي، م.س، صص ٢٧٨– ٣٠٦.

## سادسًا: آفات الرواية

تعرّض الحديث على امتداد التاريخ إلى كثير من المشاكل دفعت المشتغلين به إلى اجتراح مخارج لتمييز السليم منه من السقيم، ورغم أنّ الأئمّة  حدّدوا طريقة للتعامل مع الروايات المنسوبة إليهم، إلّا أنّ التيّار الأصوليّ لم يكتفِ بذلك، فأسّس علم الرجال متأثّرا بمسارات الحديث الشريف عند أهل السنة الذي اختلفت جذريّا عن مسارات الحديث وتدوينه في مدرسة أهل البيت، وقصدوا من وراء ذلك مزيدا من التمحيص والتدقيق في قبول الحديث.

لم يكن ثمّة شعور بالفراغ العلميّ، أو ما أصبح يُعرف بانسداد باب العلم في المرحلة الأولى قبل وقوع الغيبة. ولم يظهر لديهم شيء اسمه علم الرجال من أجل تجريح هذا الراوي أو توثيق ذاك، وعلمُ الرجال لم يظهر إلّا بشكلٍ متأخّر في القرن الرابع للهجرة مع الكشّيّ (ت٣٤٠ هـ) الذي كتب «اختيار معرفة الرجال» المعروف برجال الكشّيّ، قبل أن تظهر كتب أخرى في القرن الخامس للهجرة، مثل «كتاب الرجال» لأحمد بن علي النجاشيّ الكوفيّ (٣٧٢هـ - ٤٥٠هـ)، وكتابي «الفهرست» و«الرجال» لمحمّد بن الحسن الطوسيّ الملقّب بشيخ الطائفة، وكتاب «معالم العلم» لابن شهر آشوب المازندرانيّ الذي عاش في القرن السادس للهجرة.

ويبدو أنّ منهج البحث والتّعامل مع النّصوص الروائيّة هو الذي يحتاج إلى مراجعة؛ إذ ليس المطلوب وجود رواية قطعيّة تفسّر كلّ آية أو توضّح كلّ معتقد أو تعطي كلّ حكم، بل المطلوب وجود روايات متعاضدة تفسّر المفاصل الأساسيّة في مواضيع العقيدة ومسائل الأحكام ومختلف المفاهيم والمقولات الإسلاميّة، فكما أنّ القرآن يفسّر بعضه بعضًا، فإنّ الروايات يكمل بعضها بعضًا، ليصبح في المتناول، بحيث يتمّ التوصّل إلى قناعة شاملة في مختلف الموضوعات المطروحة.

من الممكن الحديث عن تسرّب الإسرائيليّات وغيرها إلى الرواية، فقد كان ثمّة

انتشار واسع لأهل الكتاب الذين أسلموا، وكان ثمّة حضور مشابه للمنحدرين من أصول مجوسيّة الذين تحوّلوا إلى الإسلام بعد انهيار الإمبراطوريّة الساسانيّة. وظهور روايات الحشو والجبر والغلوّ تعود بالأساس إلى هذه الفئات التي لم تنسَ معتقداتها القديمة، وهي حالة الحلّاج، والبسطاميّ، وأبو منصور العجليّ، وأبو الخطّاب، ومحمّد بن نصير وغيرهم، كما أنّه لا يخفى الدور الذي لعبه كعب الأحبار وتميم الداري ووهب بن منبّه وأبي هريرة الدوسي الذي ينقل روايات النزول من السّماء والصورة والضحك وغير ذلك في نشر معتقدات التجسيم والجبر والإساءة للأنبياء...، بل إنّ بعض الزنادقة عملوا على وضع الحديث، فكان عبد الكريم بن أبي العوجاء يقول –مثلًا– عندما أخذه ابن عدي إلى منصّة الإعدام: «وضعت فيكم أربعة آلاف حديث، أحرِّم فيها الحلال، وأحلِّل فيها الحرام»[١].

والمعضلة الأخرى، هي سوء فهم الرواة للمراد من الرواية، فيروونها على غير وجهها، ومن ذلك تفسير قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا**﴾ (البقرة، ٢٦)؛ إذ ذهب بعض الرواة إلى تفسير «البعوضة» بالإمام علي، وتفسير {ما فوقها} برسول اللهﷺ. وقد سُئل الإمام الباقر عن ذلك، فقال: «سمع هؤلاء شيئًا لم يضعوه على وجهه، إنّما كان رسول الله قاعدًا ذات يوم، هو وعلي؛ إذ سمع قائلًا يقول: ما شاء الله وشاء محمّد، وسمع آخر يقول: ما شاء الله وشاء علي، فقال رسول الله: لا تقرنوا محمّدًا وعليًا بالله، عزَّ وجلَّ، ولكنْ قولوا: ما شاء الله، ثمّ شاء محمّد، ثمّ شاء علي، إنّ مشيئة الله هي القاهرة التي لا تساوى، ولا تكافأ، ولا تدانى. وما محمّد رسول الله في الله وفي قدرته إلّا كذبابةٍ تطير في هذه الممالك الواسعة. وما علي في الله وفي قدرته إلاّ كبعوضةٍ في جملة هذه الممالك، مع أن فضل الله تعالى على محمّد وعلي هو الفضل الذي لا يفي به فضله على جميع خلقه.. أي يقصر عنه ولا يوازيه. هذا ما قاله رسول الله في ذكر الذباب والبعوضة في هذا

[١] الطرابلسّي، إبراهيم الحلبيّ، الكشف الحثيث، ج١، ص١٧٢.

المكان، فلا يدخل في قوله: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾»[١].

وفي رواية أخرى، ردّ الإمام الصادق قول الغلاة «عليٌ في السحاب»، وقال: «إنّ النبيّ قد كسا عليًّا بعباءة اسمها السحاب، ولما جاء بها إلى الرسولﷺ قال: هذا علي قد أقبل في السحاب»، قال الإمام الصادق: قال أبي: فحرّفها هؤلاء وقالوا: عليٌ في السحاب»[٢].

لا غنى للقارئ عن السنّة والحديث الموثوقين في استنباط الأحكام ومعرفة العقيدة وتفسير القرآن، لكن ذلك لا يمنع من الإفادة من معطيات العلوم والمعارف الإنسانيّة المختلفة التي تتحرّك في دائرة اليقين، والتي لا تتعارض مع النصوص الموثوقة في شموليّتها. والمشكلة التي تطرح نفسها بقوّة بعد تحرير موقع المرجعيّة في التفسير والاعتقادات والفتاوى، هو إعادة النّظر في معايير توثيق الروايات.

**١ - من نقد السند إلى نقد المتن**

اعتبرت المدرسة الأصوليّة أنّ سند الرواية -لا مضمونها- هو الأساس في قبولها أو رفضها، وهم لذلك أنشأوا علمًا يختصّ بمحاكمة رجال الأسانيد سمّوه «علم الرجال»، ورغم أنّ هذا الكلام نظريّ ولم يتم احترامه دائمًا، إلّا أنّ الموضوعيّة العلميّة تقتضي التّعامل مع الظاهرة ذاتها، سواء أكانت كيانًا وجوديًّا أو نصًّا موثّقًا، وليس مع مصدرها. وعندما يتعلّق الأمر بالنّصّ الحديثيّ الذي لا غنى عنه في استنباط الأحكام وفهم العقيدة وتفسير القرآن، فإنّ المقياس في صحّة صدوره عن المعصوم هو مضمونه ومتنه لا سنده، فالراوي مهما كان فاسقًا يمكن أن يَصْدق، ومهما كان ثقة يمكن أن يخلّط أو يتوهّم أو ينسى.. وهذا المقياس هو ما أقرّه القرآن الكريم نفسه حين اعتبر أنّ أساس قبول الخبر هو مضمونه لا سنده،

[١] التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكريّ، ص٢٠٩-٢١٠.

[٢] التستريّ، محمّد تقي، قاموس الرجال، ج ١٠، ص ٥٧.

فقال: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾ (الحجرات، ٦). فالآية تأمر بفحص الخبر وتبيُّن صدقه من كذبه، لا ردّه؛ لأنّ الفاسق يكذب، ولكنّه قد يصدق، وكان الإمام علي عليه السلام يؤكّد أنّ الحقّ والباطل كامنان في القول ذاته وليس في من قاله: «لا تنظر إلى من قال، وانظر إلى ما قال»[١].

وفي آيات كثيرة إشارات إلى أنّ تزكية الرواة أو جرحهم ليست موفّقة دائمًا؛ لأنّ الله وحده هو من يعرف حقيقة الأشخاص، كما قال تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُمْ بَلِ اللهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلاَ يُظْلَمُونَ فَتِيلًا**﴾ (النساء، ٤٩). وقال: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَن يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾ (النور،٢١). وهو ما يعني أنّ حكم الرجاليّ يبقى متعلّقًا بظاهر الشخص فقط دون حقيقته التي قد تكون مختلفة.

إنّ مجتمعاتنا لم تخل من الأمراض الاجتماعيّة، مثل: الغيبة، والبهتان، وخاصّة بين «العلماء والمحدِّثين»؛ ولذلك فإنّنا لا نكاد نجد رجلًا لم يطعن فيه أحدهم، فحتّى زرارة ومحمّد بن مسلم وأبو بصير طعن بعض الرجاليين في عدالتهم، مثل الكشّيّ...؛ ولأجل ذلك فإنّ صحّة الرواية يجب أن لا ترتبط بحال الراوي، كما تؤكّد ذلك الروايات الصحيحة والمعتبرة بحسب منهج التوثيق الرجاليّ نفسه. ولا فرق في ذلك بين أن يكون مضمون الرواية عقيدة أو تشريعًا أو تفسيرًا للقرآن؛ لأنّ الروايات لم تفرّق.

**الرواية الأولى**: عن أبي جعفر عليه السلام، يقول: «والله إن أَحَبَّ أصحابي إليّ، أورعهم وأفقههم وأكتمهم لحديثنا، وإنّ أسوأهم عندي حالًا وأمقتهم، للَّذي إذا سمع الحديث ينسب إلينا ويروى عنا فلم يقبله اشمأز منه وجحده وكفَّر من دان به،

---

[١] عبد الوهّاب، شرح كلمات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ص١٢، كلمة١١.

وهو لا يدري لعلّ الحديث من عندنا خرج وإلينا أسند، فيكون بذلك خارجًا عن ولايتنا»[١]. ورجال هذا الحديث كلّهم عدول وثقات بحسب كتب الرجاليّين.

**الرواية الثانية:** عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد ومحمّد بن خالد البرقيّ، عن عبد الله بن جندب، عن سفيان بن السمط قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك يأتينا الرجل من قبلكم يعرف بالكذب فيحدّث بالحديث فنستبشعه، فقال أبو عبد الله يقول لك إنّي قلت الليل إنّه نهار والنهار إنّه ليل، قلت لا. قال: فإن قال لك هذا إنّي قلته فلا تكذّب به، فإنّك إنّما تكذّبني»[٢]، وهذه الرواية صحيحة أيضًا، والروايتان معًا واضحتان في ذمّ من يردّ الرواية لمجرّد أنّه لم يستسغها أو لم يفهمها، بل إنّ الرواية الأولى تُخرج رادَّ الحديث من الولاية، والرواية الثانية تعتبره تكذيبًا للإمام نفسه.

وتوجد روايات أخرى لا تقلّ قوّة في سندها بالمقاييس الرجاليّة، وبالمضمون نفسه:

**منها:** عن حمزة بن بزيع، عن علي السنانيّ، عن أبي الحسن عليه السلام أنّه كتب إليه في رسالة: «... ولا تقل لما بلغك عنّا أو نسب إلينا هذا باطل وإن كنت تعرف خلافه، فإنّك لا تدري لمَ قلنا وعلى أي وجه وصِفة»[٣].

**ومنها:** عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام أو عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تُكَذِّبوا الحديث إذا أتاكم به مرجئيّ ولا قدريّ ولا حروريّ ينسبه إلينا، فإنّكم لا تدرون لعلّه شيء من الحقّ فيكذّب الله فوق عرشه»[٤].

---

[١] الكلينيّ، م. س، ج٢، ص٢٢٣.

[٢] الحلّي، الحسن بن سليمان، مختصر بصائر الدرجات، ص٧٦؛ المجلسّي، بحار الأنوار، م.س، ج٢، ص٢١١.

[٣] الكلينيّ، م. س، ج٨، ص٢٥؛ المجلسّي، م.س، م. س، ج٢، ص٢٠٩.

[٤] البرقيّ، أحمد بن محمّد بن خالد، المحاسن، ج١، ص ٢٣٠؛ الصدوق، علل الشرائع، ج٢، ص٣٩٥.

**ومنها:** عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «من ردّ حديثًا بلغه عنّي فأنا مخاصمه يوم القيامة، فإذا بلغكم عنّي حديث لم تعرفوه فقولوا: الله أعلم»[١].

**ومنها:** في كتاب زيد الزراد، وهو من أصحاب الصادق عليه السلام، «عن جابر الجعفيّ، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إنّ لنا أوعية نملؤها علمًا وحكمًا، وليست لها بأهل، فما نملأها إلّا لتنقل إلى شيعتنا فانظروا إلى ما في الأوعية فخذوها، ثمّ صفّوها من الكدورة، تأخذونها بيضاء نقيّة صافية وإيّاكم والأوعية، فإنّها وعاء سوء فتنكّبوها»[٢].

وإذا كان سند الرواية ليس مقياسًا لقبولها أو وضعها بين قوسين وتعليق الحكم بشأنها، فإنّ هناك مقاييس أخرى لفعل ذلك، وهي:

### أ- موافقة القرآن

وهذا المقياس مهمّ، ولكنّه يحتاج إلى معرفةٍ شاملةٍ ووافيةٍ بالقرآن الكريم، كما يحتاج التأكّد من مخالفة الرواية للقرآن أو موافقتها؛ لأنّ الأمر قد يلتبس على القارئ أحيانًا، ومعرفة القرآن ليس المقصود بها حفظه، وإنّما معرفة آياته، وأسباب نزولها ومعانيها، وناسخها ومنسوخها، وعامّها وخاصها، ومقيّدها ومطلقها، ومحكمها ومتشابهها، ومتّصلها ومنفصلها..

وقد خطب النبيّ صلى الله عليه وآله، الناس بمنى فقال: «أيّها الناس، ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم عنّي يخالف كتاب الله فلم أقله»[٣].

وقال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو

---

[١] المجلسّي، م. س، ج ٢، ص٢١.

[٢] كتاب زيد الزراد، قدم له: حسن مصطفوي،ص٤؛ انظر أيضًا: المجلسّي، م. س، ج٢، ص٩٣.

[٣] الكلينيّ، م.س، ج١، ص٦٩، ح٥.

زخرف»[١]، وقال الإمام الصادق لمحمّد بن مسلم: «يا محمّد، ما جاءك في رواية من برّ أو فاجر يوافق القرآن فخذ به، وما جاءك في رواية من برّ أو فاجر يخالف القرآن، فلا تأخذ به»[٢].

### ب- القراءة الشموليّة

المقصود من القراءة الشموليّة هو معرفة الحديث في شموليّته؛ إذ لا يمكن الاكتفاء برواية واحدة، أو ببعض الروايات في المسألة الواحدة حتّى نستنبط الحكم من خلالها، وحتى نفهم مدى انسجامها وتكاملها. وبكلمة أخرى، لا بدّ أن تكون الرواية منسجمةً مع بقيّة الرّوايات في موضوعها، وهذا يحتاج إلى الإحاطة بالروايات، وإتقان اللّغة والأدب العربيّين؛ لأنّ الكثير مما يُظن أنّه تعارض بين الروايات ناتج عن قلّة معرفة باللّغة العربيّة وثقافتها، وهو ليس في حقيقته إلّا تكاملًا بينها، كما هي مسائل الحكومة والورود.

في الرواية، يقول ابن أبي يعفور: سألت أبا عبد الله(عليه السلام) عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به، قال: «إذا ورد عليكم حديث، فوجدتم له شاهدًا من كتاب الله عزّ وجلّ، أو من قول رسول الله(صلى الله عليه وآله)، وإلّا فالذي جاءكم به أولى به»[٣].

### ت- عقلانيّة الرواية

ويُقصد بعقلانيّة الرواية أنْ لا يكون مضمونها متناقضًا أو مستحيلًا بحسب منطق الأمور، كأن تقول إنّ الأبيض أسود، أو إنّ الدائرة مربّعة، أو إنّ الليل نهار، أو إنّ الواحد اثنان.. في الرواية عن سفيان بن السمط قال قلت لأبي عبد الله(عليه السلام): «جعلت

---

[١] الكلينيّ، م.س، ج١، ص٦٩، ح٤.

[٢] البحرانّي، م. س، ج١، ص٧٣.

[٣] م.ن، ج١، ص٧٢.

فداك يأتينا الرجل من قبلكم يعرف بالكذب فيحدث بالحديث فنستبشعه، فقال أبو عبد الله عليه السلام: يقول لك إنّي قلت الليل إنّه نهار والنهار إنّه ليل؟ قلت: لا. قال: فإنْ قال لك هذا إنّي قلته، فلا تكذب به فإنّك إنّما تكذّبني»[١]. فهنا رغم اتّصاف الراوي بالكذب وشيوع ذلك عنه، فإنّ الإمام يأمر بالأخذ عنه ما دامت الرواية منطقيّة. إنّنا في كلّ ما لدينا من روايات حول مقاييس قبول الرواية أو رفضها لا نجد أيّ إشارة إلى سندها أو رواتها، بل ثمّة دائمًا تأكيد على مضمونها ومدى موافقتها للقرآن والسنّة والعقل.

### ٢- مقاييس الترجيح عند التعارض

هذه المقاييس الثلاثة السابقة في قبول الرواية، وهي: موافقة القرآن والسنّة والعقل، صالحةٌ أيضًا لترجيح رواية على أخرى في حالة التعارض، لكن تضاف إليها بعض المقاييس الأخرى التي ذكرها علماء الأصول، مثل: الحكومة والورود، والتقييد والتخصيص، والرد إلى المحكم، فقد تبدو الروايتان متعارضتين، بينما هما في الحقيقة متكاملتان، كأن تكون إحداهما حاكمة على الأخرى، أو إحداهما مقيّدة للأخرى المطلقة.. ودون الدخول في تفاصيل أصوليّة لا يتّسع لها المقام هنا، توجد معايير أساسيّة لا بدّ من مراعاتها في قبول الرواية منها:

#### أ- مخالفة العامّة

عن الصادق عليه السلام: «...دعوا ما وافق القوم فإنّ الرشد في خلافهم...»[٢]، فما هو متداول بين العامّة هو عادة ما يقدّمه «علماء السلاطين» من روايات، وهي تتضمّن -بنسبة معيّنة- تحريفًا وتزويرًا وتلاعبًا بأحكام الدين وقيمه ومفاهيمه وعقائده بسبب المواقف الشخصيّة والأهداف الخاصّة. كما كان يوجد مَن يسعى لنشر الإسرائيليّات من خلال افتراء روايات على لسان النبيّ صلى الله عليه وآله. ولعلّ أهم أسباب

[١] الحسن بن سليمان الحلي، م. س، ص٧٦؛ المجلسي، م. س، ج٢، ص٢١١.

[٢] الكلينيّ، م. س، ج١، ص٢٣.

التزوير الأهواء السلطويّة، التي تمكّنت من وضع ما تشاء من روايات وأحاديث، وحجب كلّ ما تراه من أحاديث صادرة عن النبيّ صلى الله عليه وآله من أجل تثبيت وجودها في الحكم. ووجود روايات موافقة للعامّة في هذه الحالة، مع وجود روايات مناقضة لها، إمّا أنّها موضوعة أو أنّها صادرة على وجه التقيّة.

### ب- الأخذ بالحديث الأخير

إذا ورد حديث عن الباقر عليه السلام مثلًا وورد حديث آخر عنه معارض للأوّل، وعرفنا المتقدّم من المتأخّر، نأخذ بالمتأخّر، فعن الصادق عليه السلام: «أرأيت لو حدّثتك بحديث العام ثمّ جئتني من قبل، فحدّثتك بخلافه، بأيّهما تأخذ؟ قلت آخذ بالأخير، فقال له الصادق عليه السلام: رحمك الله»[١].

وإذا جاء حديث عن الصادق مثلًا، وورد حديث آخر معارض له عن الإمام المهديّ عليه السلام نأخذ بحديث الأخير، عن الصادق عليه السلام حينما سُئل: «إذا جاء حديث عن أوّلكم وحديث عن آخركم فبأيّهما نأخذ؟ فقال بحديث الأخير»[٢].

وفي حالة عدم معرفة المتقدّم والمتأخّر من الروايات عن الإمام الواحد، فإنّه يكفي الأخذ بأيّ حديث من باب التسليم: عن الإمام الصادق عليه السلام: «.. فبأيّهما أخذتم من باب التسليم وسعكم»[٣]. وهو ما يُعرف بالتخيير في أصول الفقه.

### ت- مراعاة العوامل التاريخيّة

يطلق الإمام في بعض الأحيان فتاوى مخالفة للحكم الواقعيّ لأسباب سياسيّة أو اجتماعيّة؛ والهدف هو إمّا حماية المؤمنين أو تقديم الفتوى بما يناسب السائل. فمثلًا، قد يأمر الإمام مؤمنًا بالوضوء أو الصلاة على الطريقة العاميّة، تقيّة، تجنّبًا

---

[١] الكلينيّ، م. س، ج١، ص٨٧.

[٢] الحلّيّ، مختصر بصائر الدرجات، ص٢٢١.

[٣] الكلينيّ، م. س، ج١، ص٢٣.

للظلم الذي قد يلحقه من الحاكم أو من العوام لو عرفوا أنه موالٍ لآل البيت[١]، وفي أحيان أخرى قد يتلقّى الإمام سؤالًا من عاميّ، فيجيبه بما هو متداول لدى العوام؛ لأنّه يعلم أنّه لا يقبل منه غير ذلك؛ ولأجل ذلك لا بدّ من اعتبار هذه الروايات روايات تقيّة صدرت في ظروف خاصّة ولا مجال لتعميمها في مطلق المكان والزمان، فالتقيّة سواء أكانت مقاليّة أو فعلية، تبقى عملًا ظرفيًّا يفرضه المحيط، لتلافي بعض الأخطار التي يواجهها المؤمن في أمنه أو معاشه أو كرامته..

وفي حالات أخرى، قد يُصدر النبيّ أو الإمام حكمًا يمنع ممارسة معيّنة أو يوجبها على المؤمنين، ثمّ يبيحها لاحقًا أو في ظروف مختلفة، ومثل هذه الأحكام، ليست إلّا استجابة للواقع في تبدّلاته. إنّ النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام هنا يستخدم العناوين الثانويّة التي تتضمّن المصلحة العامّة، والمثال على ذلك تحريم النبيّ ﷺ لحوم الحمير في معركة خيبر بسبب الحاجة إليها في نقل أثقال الناس، ثمّ إباحتها لاحقًا.

[١] مثال ذلك أمْر الإمام الكاظم الموجّه لعلي بن يقطين بالوضوء على طريقة العامّة لدفع الضرر عن نفسه ومحيطه. انظر: الطبرسيّ، فضل بن حسن، إعلام الورى بأعلام الهدى، ج٢، ص٢١.

## خاتمة

رغم اتّفاق المسلمين عَلَى مرجعيّة السنّة النبويّة بعد القرآن الكريم، إلّا أنّهم اختلفوا في المصدر الذي يجب أخذها منه، فاختار أهلُ السنة، وبعضُ الفرق الأخرى المشابهة لها، الصحابةَ والتابعين ليكونوا ذلك المصدر، بينما اختار الشيعةُ الإماميّة أهلَ البيت عليهم السلام مصدرًا لها، مستندين في ذلك إلى كمٍّ هائلٍ من النّصوص القرآنيّة والروايات الموثوقة لدى الفريقين. والاختلاف في مصدر الحديث، هو الذي سبّب الاختلافات في تفسير القرآن، والمعتقدات، والأحكام الفقهيّة، والمسائل الأخلاقيّة والقيميّة.

ومع بداية الغيبة الصغرى، بدأت تظهر اختلافات داخل الإماميّة، أنفسهم، في مناهج التفسير، وأصول الاجتهاد، وحتّى بعض مفردات العقيدة، وهي اختلافات تجد أساسها في معايير قبول الرواية ودرايتها، وفهم مدلولاتها ومقاصدها، وكثرة الحوادث والمستجدّات التي تحتاج أحكامًا أو مواقف فكريّة، ورغم أنّ الاختلاف شيءٌ متوقّع ويصعب تجاوزه بسبب تفاوت العقول والقابليّات، إلّا أنّ النقاش العلميّ والحوار العقلانيّ الهادئ حول مختلف القضايا يبقى ضروريًّا.

## قائمة المصادر والمراجع:

١. – القرآن الكريم

٢ .ابن أبي حاتم، عبد الرحمن، تفسير القرآن العظيم، لا.ط، صيدا، المكتبة العصريّة، د.ت.

٣ .ابن قتيبة، أبو محمّد عبد الله، الإمامة والسياسة، تحقيق: الشيري، لا.ط، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٤١٣هـ.

٤ .الاسترآبادي، محمد أمين، الفوائد المدنيّة والشواهد المكّيّة، لا.ط، قم، جامعة المدرّسين، ١٤٢٤هـ.

٥ .البحرانيّ، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ٢٠٠٨م.

٦ .البرقي، أحمد بن محمّد بن خالد، المحاسن، لا.ط، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٧٠هـ.

٧ .البيضاويّ، عبد الله بن عمر، أنوار التنـزيل وأسرار التأويل، لا.ط، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٤١٨هـ.

٨ .التستريّ، محمّد تقي، قاموس الرجال، لا.ط، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤١٠هـ.

٩ .التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكريّ، لا.ط، قم، نشر مدرسة الإمام الهادي، ١٤٠٩هـ.

١٠. الحلّيّ، الحسن بن سليمان، مختصر بصائر الدرجات، ط١، النجف، المطبعة الحيدريّة، ١٩٥٠م.

١١. الخوئيّ، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، لا.ط، بيروت، دار الزهراء، ١٩٧٥م.

١٢. الزراد، زيد، كتاب زيد الزراد، قدم له: حسن مصطفوي، لا.ط، بيروت، مطبعة الجامعة الأمريكيّة، ١٩٧٤م.

١٣. السبحاني، جعفر، المناهج التفسيريّة في علوم القرآن، لا.ط، قم، مؤسّسة الإمام الصادق، ١٤٠٩هـ.

١٤. السيوطيّ، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، لا.ط، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ٢٠٠٨م.

١٥. السيوطيّ، جلال الدين، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، بيروت، دار الفكر، ٢٠١١م.

١٦. الصدوق، محمد بن علي بن بابوية، علل الشرائع، النجف، المكتبة الحيدريّة، ١٩٦٦.

١٧. الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، عيون أخبار الرضا، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ، ١٩٨٤م.

١٨. الطباطبائيّ، محمّد حسين، تفسير الميزان، قم، منشورات جماعة المدرّسين، د. ت.

١٩. الطبرانيّ، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، القاهرة، مكتبة ابن تيميّة، د. ت.

٢٠. الطبرسيّ، فضل بن حسن، إعلام الورى بأعلام الهدى، النجف، المكتبة الحيدرية، ١٩٧٤م.

٢١. الطبرسيّ، فضل بن حسن، مجمع البيان لعلوم القرآن، ط١، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ، ١٩٩٥م.

٢٢. الطبري، محمّد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ٢٠٠٠م.

٢٣. الطرابلسيّ، إبراهيم الحلبيّ، الكشف الحثيث، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٧هـ.

٢٤. الطهرانيّ، محمّد الصادقي، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، قم، انتشارات فرهن إسلامي، ١٣٦٥هـ.ش.

٢٥. الطوسي، محمّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، د. ت.

٢٦. الطوسي، محمّد بن الحسن، الخلاف، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤٠٧هـ.

٢٧. العامليّ، الحرّ، الفصول المهمّة في أصول الأئمّة، ط١، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، ١٤١٨هـ، قم.

٢٨. العامليّ، الحرّ، وسائل الشيعة، ط٢، بيروت، مؤسّسة آل البيت، ١٤١٤هـ.

٢٩. العيّاشيّ، محمّد بن مسعود، تفسير العيّاشيّ، تحقيق: هاشم الرسولي، لا.ط، طهران، المكتبة العلميّة الإسلاميّة، د.ت.

٣٠. القرطبيّ، أبو عبد الله القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، لا.ط، القاهرة، دار الشعب، د. ت.

٣١. القمّيّ، علي بن إبراهيم، تفسير القمّيّ، لا.ط، النجف، مطبعة النجف، ١٣٨٧هـ.

٣٢. القندوزي الحنفيّ، سليمان بن خوجة، ينابيع المودة، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ، د. ت.

٣٣. الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، ط٣، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٨٨ هـ. ش.

٣٤. المجلسيّ، محمّد باقر المجلسيّ، بحار الأنوار، ط٢، بيروت، دار الرضا، ١٩٨٣م-١٤٠٣هـ.

٣٥. عبد الجبّار، القاضي، طبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيّد، بيروت، دار الفارابي، ٢٠١٧م.

# الفصل الثالث:

# العلوم الإسلاميّة بين الواقع والواقعيّة

# العلوم الإسلاميّة وتكامليّة العقل والنصّ والواقع

**د. حاتم الجياشي**[1]

## المقدّمة

إنّ الكائن البشريّ الذي فضّله الله تعالى على ما دونهُ يُعتبر المخلوق الوحيد الذي يتحلّى بالقدرة والمكنة ذاتًا، وفي الوقت نفسه له فسحة من الحرّيّة بحكم الفطرة، وهو ينطلق من مسؤوليّات فرديّة في مسيرته الاستخلافيّة، ومسؤوليّة جماعيّة لإعمار الأرض وإقامة العدل وموازين الحقّ.

وجاءت شرائع السماء تترى لتقود هذا الإنسان في دروب سالكة توصله إلى غاياته، وتنظّم علاقاته مع نفسه، ومع الآخرين، لتحقيق التوازن النفسيّ والعائليّ والاجتماعيّ، وصولًا إلى مجتمعٍ إنسانيٍّ عادل تسوده قيم الحقّ والعدل والحرّيّة.

والعلوم الإسلاميّة في جوهرها هي محاولة اجتهاديّة للوصول إلى مقاصد الدين وتشريعاته في الجانب العقديّ والقيميّ والقانونيّ لتنظيم هذه العمليّة الاندماجيّة في الكون والطبيعة والمجتمع والتاريخ.

---

[1] – أستاذ بجامعة آل البيت العالميّة، قم.

وهذا الدور الذي تؤدّيه العلوم الإسلاميّة يستند إلى أركان ثلاثة: النصّ (الوحي)، والعقل، والواقع.

وفهم هذه الثلاثيّة والتكامليّة بينها تسهم بقوّة في تحقيق أهداف هذه العلوم وتفعيل منجزاتها؛ لهذا جاءت هذه الدراسة لمعالجة هذه القضيّة، وقد قسّمناها إلى أربعة مطالب:

المطلب الأوّل: تنقيح المفاهيم والمصطلحات الأساسيّة: العقل، الوحي، الدين، المعرفة الدينيّة...

المطلب الثاني: تفصيل أدوار العقل

المطلب الثالث: العلاقة بين العقل والوحي

المطلب الرابع: تكامل العقل والنصّ والواقع

وختمنا الدراسة بنتائج واستخلاصات .

## أوّلًا: المصطلحات الأساسيّة

### ١- تعريف العقل

#### أ- العقل لغة:

الحجر والنهي، يقال رجل عاقل، أي: جامع لأمره ورأيه، وهو مأخوذ من العقل، يقال: عقلت البعير، إذا جمعت قوائمه؛ لذا قيل: أعقل عقلًا. والعقل: التثبّت في الأمور، والعقل: القلب، وقيل: العقل: التمييز الذي به يتميّز الإنسان عن سائر الحيوانات[١]. وقال ابن السكّيت الأهوازي: العقل ضدّ الحمق[٢].

---

[١] - الفراهيدي، خليل، كتاب العين، ج١، ص١٩٥؛ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج١١، ص ٤٥٨-٤٥٩.

[٢] - الأهوازي، ابن السكيت، ترتيب إصلاح المنطق، ص ٢٦٥.

**ب- العقل اصطلاحًا:**

إنَّ للعقل معانٍ كثيرة تختلف باختلاف الاتجاهات الفكريّة، فعند الحكماء مثلًا يعرف بأنه: الجوهر المجرّد عن المادّة في ذاته وفعله[١]، وقال الفارابي: إنّ القوّة العاقلة، جوهر بسيط مقارن للمادّة، تبقى بعد موت البدن، وهو جوهر أحديّ، وهو الإنسان على الحقيقة[٢]، وأمّا الشيخ الرئيس في كتاب الشفاء قال: «في أفعال القوّة المصوّرة والمفكّرة من هذه الحواس الباطنة»، وقال أيضًا -بعد بيان قسمي العقل، كما سيأتي-: «والعقل العمليّ محتاج في أفعاله كلّها إلى البدن وإلى القوى البدنيّة، وأمّا العقل النظريّ فإنّ له حاجة ما إلى البدن وإلى قواه، لكن لا دائمًا ومن كلّ وجهٍ، بل قد يستغني بذاته، وليس لا واحد منهما هو النفس الإنسانيّة، بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى[٣].

وأمّا المتكلّمون والفقهاء فيطلقون العقل على إدراكاته، لهذا يقول الغزالي: «العقل علم ضروريّ بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات»[٤]، وهذا الكلام هو تسمية الشيء باسم لازمه. هذه المعاني للعقل ليست هي كلّ المعاني، بل توجد معانٍ أخرى للعقل، مثلًا العقل العرفيّ، فهو: العقل الاستقرائيّ الذي يلهج به العلمانيّون عادةً، المعتمد على الاستقراء أو على متبنّيات العرف المشهورة، والآخر العقل التراثيّ، فالمقصود منه: التراث الذي كثيرًا ما يوجد في كلمات المفكّرين من عرب وغيرهم، حينما يتحدّثون عن العقل العربيّ أو العقل الغربيّ، والذي يعكس عاداتهم وتقاليدهم وطريقة تفكيرهم على مرِّ العصور[٥]. ونحن نقتصر بما يليق بهذه الدراسة ولا نطيل أكثر في ذكر هذه المعاني الاصطلاحيّة للعقل، بعد ما نعرف

---

[١] - الطوسي، نصير الدين، تجريد الاعتقاد، ص ١٤٤.

[٢] - الفارابي، أبو نصر، عيون المسائل، ص ٦٤.

[٣] - ابن سينا، حسين بن عبد الله، كتاب الشفاء، ص٢٣٥-٢٨٥.

[٤] - الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٨٧.

[٥] - المصري، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقلّي، ص ٦٩-٧٠.

أنّ العقل الذي نبحث عنه وعن حدوده هو العقل البرهانيّ الذي هو القوّة العقليّة للنفس الناطقة الإنسانيّة المدركة للكلّيّات بنفسها وللجزئيّات بغيرها.

والمقصود هنا في البحث هو العقل النظريّ المدرك للكلّيّات بذاته، ومدرك للجزئيّات بتوسّط القوى الباطنيّة الأُخرى المغايرة للنفس الناطقة، إذن نصل إلى نتيجة من هذه المعاني المتقدّمة هي أنّ العقل قوّة درّاكة ومشخّصة، وهي ضابطة الفهم والإدراك التي ينفصل ويفترق بها الإنسان، وتعدّد المعاني للعقل ناشئ من تعدّد الوظائف والفعاليّات التي يقوم بها العقل، وهذا ما تبيّن في كلام الشيخ الرئيس المتقدّم.

### ٢- الدين

#### أ- الدين لغة:

إنّ مادة (دين) في اللغة تُستعمل بمعانٍ عدّة، منها: إنّ الدين هو واحد الديون، تقول: دنت الرجل أقرضته، فهو مدين ومديون، والدين بالكسر: العادة والشأن... ودانه دينًا، أي: أذلّه واستعبده... والدين: الجزاء والمكافأة. يقال: دانه دينًا، أي جازاه. يقال: كما تدين تُدان.... والدين: الطاعة والجزاء، دان له، والجمع الأديان. يقال: دان بكذا ديانة وتديّن به، فهو ديّن ومتديّن[١]. وقد جاء هذان المعنيان في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ**﴾ (الحمد: ٤)، أي يوم الجزاء، وكذلك في قوله تعالى: ﴿**كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ**﴾ (يوسف: ٧٦)، أي الشريعة والطاعة والانقياد.

#### ب- الدين اصطلاحًا:

هو عبارة عن الشرائع السماويّة التي جاء بها الرسل والأنبياء لإيصال الإنسان إلى سعادته في الدارين، وهذا ما نجده في كلام العلّامة الحلّيّ قدّس سرّه حينما يقول اصطلاحًا هو الطريقة والشريعة.

---

[١] - الجوهريّ، الصحاح، ج ٥، صص ٢١١٧-٢١١٩.

وأمّا الدين في عالمنا المعاصر، فهو على أنواع متعدّدة واتّساع كبير، ووجه اشتراكها أقرب إلى المشترك اللفظيّ منه إلى المشترك المعنويّ، فبينما يمتلك بعضها جذورًا غيبيّة إلهيّة كالاعتقاد بالتوحيد، فإنّ بعضها الآخر حمل صبغة إلحاديّة[١]، وهذا ما نراه في بعض التعاريف للدين، منها: أنّ الدين هو نظام منسّق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدّسة يجري عزلها عن الوسط الدنيويّ وتحاط بشتّى أنواع التحريم.

ومن خلال هذه التعريفات، يُلاحظ عدم التدقيق والخلط بين تعريف الدين والتديّن بجعلهما في بوتقة واحدة، والحال أنّ بينهما بونًا شاسعًا؛ لهذا تطرّق الشيخ الجوادي لهذا المعنى بقوله: «يستوعب الدين القائم على أساس وحيانيّ أقسامًا عدّة مختلفة، فقسم منه يشمل العقائد، ونقصد بذلك شموليّته للاعتقاد بحقائق عالم الوجود على أساس رؤيةٍ توحيديّة، نظير الاعتقاد بوجود الله، والوحي، والنبوّة، والقيامة، والمعاد، والجنّة، والنار، و... وقسم آخر يتمثّل في الأخلاقيّات، ونعني بها تلك التعاليم التي تُبرز الفضائل والرذائل الأخلاقيّة للإنسان، وتكشف له طريقة تهذيب النفس عن تدنّسها وكيفيّة التخلّق بالفضائل، في حين أنّ قسمًا ثالثًا يتجلّى في الشريعة، والمناسك، والأحكام، والمقرّرات التي تنظّم علاقات الفرد مع نفسه من جهة، ومع الله، أخرى، ومع الآخرين ثالثة[٢]. ويظهر أنَّ الدين يُراد منه الأعم من الشريعة، وهذا ظاهر في الاستعمالات القرآنيّة؛ حيث إنّه يستعمل الشريعة في معنى أخص من الدين، كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ** ﴾ (آل عمران: ١٩)، وقوله تعالى: ﴿**وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ** ﴾ (آل عمران: ٨٥)، وإذا انضمّا إلى قوله: ﴿ **لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا** ﴾ (المائدة: ٤٨)، وقوله: ﴿ **ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا** ﴾ (الجاثية: ١٨)، فكأنَّ الشريعة هي الطريقة الممهّدة لأمّة

[١] - الآملي، جوادي، حقيقة الدين، ص ١٣.

[٢] - م.ن، ص ١٥-١٦.

من الأمم أو لنبيّ من الأنبياء الذين بعثوا بها، كشريعة نوح، وشريعة إبراهيم، وشريعة موسى، وشريعة عيسى، وشريعة الخاتمﷺ. والدين هو: السنّة والطريقة الإلهيّة العامّة لجميع الأمم، فالشريعة تقبل النسخ دون الدين بمعناه الوسيع[١]. وهذا الكلام من السيّد العلّامة رحمه الله قد تطرّق إليه الشيخ الجوادي في القسم الثالث من أقسام الدين سابق الذكر؛ مما يعني أنّ الدين له معنًى أعمّ من الشريعة، فيكون الدين منظومة معرفيّة تحتوي على الأمور العقديّة والأحكام الشرعيّة والتعاليم الأخلاقيّة.

## ٣- الوحي

الوحي في اللُّغة: الإعلام الخفيّ، وأمّا في القرآن الكريم، فله معانٍ عدَّة: منها: الإلهام الغريزيّ، كما الآية الكريمة: ﴿**وأَوحى ربُّك إلى النَّحل أَن اتَّخذي من الجبال بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ**﴾ (النحل: ١٦٨). ومنها: الإلهام بإلقاء ما يبعث على الفعل والترك في قلب الإنسان، كما في الآية: ﴿**وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ**﴾ (القصص: ٧)، وهذا المعنى عام يحصل بالإمكان لكلِّ إنسانٍ، ومنها: المختصّ بالأنبياء الذي هو عبارة عن قناة إلهيَّة سماويَّة خاصَّة، مصدرها الله تعالى ومتعلّقُها الإنسان الكامل المتمثّل بالأنبياء عليهم السلام المتضمّن لسلسلة من المعارف الاعتقاديَّة، والأحكام الشرعيَّة، والتعاليم الأخلاقيَّة، كلّ هذه الأمور سيقت لهداية الإنسان لإخراجِهِ من الظلمات إلى النور، وهذا هو عين المعرفة الإلهيَّة التي تلقّاها النبيّﷺ بلا اجتهاد وجهد في كسبها، بخلاف باقي القنوات التي هي باب مفتوح للكلّ بحسب اجتهادهم وجدّهم، بل لا يمكن فهم هذه القناة الإلهيّة واعتبارها جاءت للهداية إلاَّ من خلال الفهم المرتكز على تكامل المصادر الأخرى من نصّ وعقل وواقع، وهذا ما ترنو إليه وتقصده العلوم والمناهج الإسلاميّة، وهذه المعرفة تُعطى من قبل الباري تعالى لنبيّهِ نتيجة منَّةٍ وجودٍ وحكمةٍ وعناية، كما قوله تعالى:

---

[١] - الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٥، ص ٣٥٠.

﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّت طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيْءٍ وَأَنزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ (النساء: ١١٣)، وهذه الآية واضحة في مفادها وإيصالها لمغزاها الّذي هو العلم من غير اكتساب وجهد، بل ليس من شأنهِ ذلك، وهذا الأمر الذي يتوسط في نقلهِ للخلائق الأنبياء مرتّب على أمر آخر -عصمتهم في المواطن الثلاثة: التلقّي، والحفظ، والتبليغ. بل عند مدرسة أهل البيت عليهم السلام في جميع المواطن، لا بما ذهب إليه أغلب أهل المذاهب الإسلاميّة بكون النبي فقط معصوم في التبليغ والتلقّي- لكي يتأتّى منه الهدف المنشود وهو الهداية الإلهيَّة. وأمّا بالنسبة للقيمة المعرفيَّة لهذه القناة، فإنّها تصنّف على جانب التعليم والتعلُّم الإلهيّ لكونهِ أمرًا خارقًا للعادة، فلا تدخل في جانب التعليم والتعلُّم المدرسيّ المتعارفة؛ لذا هذه القناة المعرفيَّة يحتاج الإنسان لإثباتها له إلى أمر خارق للعادة -معجزة قوليَّة أو فعليَة- يجريه الله تعالى على يديهِ عندما يقام التحدِّي ليثبت كونهُ نبيًّا أو مرسلًا من قبل الله تعالى، وبالتالي لا ينال بالسعي ولا بالعلم الصائب والعمل الصالح، وإنَّ ذلك من أوصاف النبيّ صلى الله عليه وآله، وليس في قدرة أحد أنْ ينصّب شخصًا، ويُؤتيه إيّاه؛ إذ النصب مختصّ بالله تعالى لا يتيسّر لغيره أبَدًا، فالوحي وطريقته تختلف عن طرق الاتصال الحسّيّ أو المدركات العقليّة، فالمعرفة المختصّة بهذه القناة تتعالى على المعرفة الحسيّة والعقليّة والمذاهب الروحيّة الذاتيّة للإنسان، حتى لو بلغت القمّة في مرتبة الولاية، فدور العقل ينتهي عند التسليم بميدان الغيب وعالمه دون الدخول في كنهه أو حقيقته؛ لأنّه لا يقع تحت سلطانه. نعم، أساس الوحي يُعرف بمقدّمات راجعة إلى الحسّ والمشاهدة في عالم الشهادة، فأقرها العقل ووثق بها. إذن، لا يكتفى بالعقل والحس عن القناة المعرفيّة للوحي؛ لذا انبرى الغزالي لردّ إشكال مُفاده الاكتفاء بالعقل والحس عن قناة الوحي لعدم إيمان صاحب الإشكال بظاهرة الوحي بقوله: «ووراء العقل طور آخر تفتح فيه أعين أخرى يبصر بها الغيب، وما سيكون في المستقبل، وأمور أُخر، العقل معزول

عنها، كعزل قوّة التمييز عن إدراك المعقولات، وكعزل قوّة الحسّ عن مدركات التمييز، وكما أنّ المميّز لو عرضت عليه مدركات العقل لأباها واستبعدها، فكذلك بعض العقلاء أَبَوا مدركات النبوّة واستبعدوها، وذلك عين الجهل...» وقال: «القوى أسباب الإدراك، فمن لم يدرك الشيء مع وجودها وحضورها، فأَنْ لا يُدرك مع ركودها أولى وأحقّ!! وهذا نوع قياس يكذّبه الوجود والمشاهدة، فكما أنّ العقل طور من أطوار الآدميّ، يحصل فيه عين يُبصر بها أنواعًا من المعقولات، الحواسَ معزولة عنها، فالنبوّة أيضًا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب، وأمور لا يدركها العقل. فالنتيجة أنّنا إذا أيقنا بضعف الحواسَ والعقل عن إدراك حقيقة النبوّة، فما عاد هناك سوى الخبر اليقينيّ ممثلًا بالوحي، والوحي نُصّ على يقينيّة معرفته وقطعيّتها الواردة، كما في قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾(البقرة: ٢٣). فإذا كان الله تعالى هو مصدر هذه القناة المعرفيّة المسمّاة بالوحي، سمّي بأنّهُ سبحانه مصدر المعرفة بالمعنى العامّ المطلق كما في قوله تعالى: ﴿ **أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ**﴾ (البقرة: ٧٧)، فمعرفتنا تكون هنا نسبيّة لا تمثّل إلاّ جزءًا لا يتجزّأ من المعرفة الإلهيّة الواسعة المطلقة التي لا ننالها إلاّ بمشيئته سبحانه، ومن هنا يتبيّن ترأس الوحي على باقي المعارف والقنوات فضلًا عن المصادر التبعيّة الأخرى، والتي تجعل من طريق النبوّة وحدها وحيًا يمتلك تلك القوة القينيّة سواء في وروده أو في بعض دلالته، وبذلك يتمّ تحصين عقول الناشئة ومسالكهم من أيّ ادّعاءات تزعم لها صلة بالعالم العلويّ عن طريق آخر نظير الشعوذة أو التنجيم، والكهانة، والعرافة، وغيرها من قنوات التفكير الخرافيّ. فيحل محلّها التفكير العلميّ المعتمد على القناة المعرفيّة الوحيانيّة التي هي الطريق الوحيد للنبوّة، كمنهج مشروع. فهذه القناة تحتوي في طياتها على خصائص توضّح كُنه هذه المعرفة، منها الصدق، ومنها الإحاطة بأحداث الماضي، والكشف عن أمور المستقبل، ومنها التوحيد، لتظافر جميع الدعوات الإلهيّة عليه،

ومنها القين والعلمي والثبات، ومنها لغة المثال، أي أسلوب ضرب المثل لتقريب المعنى على نحو مميّز، ومنها الواقعيّة، أي أنّ الوحي يتعامل مع الحقائق الموضوعيّة لا مع التصوّرات العقليّة المجرّدة أو المثاليّة، ومنها: الفطرة، أي إنّ المعرفة النبويّة لا تحصل بالتعليم والاكتساب، وإنّما بالحال وتبدّل الصفات. مع كلّ هذه القيمة لهذه القناة، فإنّها لا تلغي باقي القنوات، ولا تدّعي توقّف معرفة الإنسان عليها فقط، بل تثبت بنفسها قيمة العقل والحس، والقرآن مليء بالشواهد على ذلك.

### ٤- المعرفة الدينيّة

هي المنظومة المعرفيّة التي تتعلّق بالدين سواء أكانت على مستوى الأمور العقديّة أو الأحكام الدينيّة أو التعاليم الأخلاقيّة، وسواء أتت عن طريق العقل أم النصّ الدينيّ المنقول. وبعبارة أخرى، هي مجموعة معرفيّة متعلّقة بالدين تحتوي على عقائد وأحكام وأخلاق وقوانين ومقرّرات وحيانيّة، وعقليّة وضعت في متناول الإنسان لإدارة الفرد والمجتمع البشريّ[١]. وهذا ما نجده في كلام الفارابي، لكن بعبارات أخرى كما في قوله حول المعارف الدينيّة المتعلّقة بالدين هي الآراء المقدّرة، وهي التي تشتمل على الأمور العقديّة والأفعال المقدّرة، وهي التي تشتمل على الأفعال أو الأحكام الدينيّة والتعاليم الأخلاقيّة، والعنصر الثالث للمعرفة الدينيّة الرئاسة المؤيّدة بالوحي الإلهيّ هو الذي ينشر هذه المعارف ويبلغها للناس عن ربّه، وهذا يقصد به النبيّ المؤيّد بوحي الله؛ لكي ينال هو وكلّ من تحت رئاسته السعادة القصوى[٢].

[١] - الآملي، م.س، ص٢٢.

[٢] - أحمد، عزمي، الفلسفة والدين في مدينة الفارابي الفاضلة، صص ١٨-٢٢.

## ثانيًا: وظائف العقل وحدوده

### ١- وظائف العقل

إنّ العقل يقوم بحركته الدائرة بين المعلوم والمجهول، وانتقاله بينهما، أي بين المعلوم التصوّريّ والتصديقيّ، وهذه الحركة تسمّى بالتفكير. ويتبيّن أنَّ للعقل وظائف تصوّريّة، وأخرى تصديقيّة:

#### أ- الوظائف التصوّريّة

إنّ من أهم وظائف العقل هي:

❖**التجريد:**

هو المرحلة الأولى من التعقّل، وذلك بتجريد الصور عن عوارضها التي تشخّصها فتكون متعلِّقة للإشارة، وتسمَّى بـ (الشخص المعقول) المركّب من الماهيّة الذاتيّة والعوارض الشخصيّة، ولكن بعد تجريده من العوارض المادّيّة الوضعيّة التي تتعلّق بها الإشارة الحسّيّة، وهذا هو ملاك الكلّيّة أو المعقوليّة.

فعندما ندرك بالحواس ما يُتعقَّل بجميع صفاته المختصّة به، فيكون شخصًا معقولًا؛ لأنَّ هذه الصفات قد عقلت مجرَّدة عن الخارج، فلا تتعلّق بها الإشارة، وكلُّ شيءٍ إذا قُطع عن الخارج ولم تتعلّق به الإشارة يصير كلّيًا.

❖**التمييز:**

المرحلة الثانية للتعقل، والأولى لعملية التفكير، فيتحرّك العقل بين الهويات المعقولة ليميز أوّلًا بين المتشابهات منها والمتباينات، ثم يتحرك في المتشابهات منها ليميز بين الأوصاف المقوّمة الثابتة لها وهي الذاتيات، وبين الأوصاف المتغيرة اللاحقة غير المقوّمة لها وهي العرضيات. ومن هذه العملية نلاحظ نوعين من

المفاهيم: أحدهما، ما يشترك فيها جميع الأفراد، ولا يصحّ فكّه عنها؛ والآخر ما تتفاوت من فردٍ لآخر، ويمكن سلبها عن الأفراد؛ وهذه المفاهيم هي ما يسمَّى بالأعراض الغريبة، وهذه المفاهيم منها ما هو مقوِّم للذات، فلا تتحقُّق الذات إلاَّ به، فهي أسبق على الذات في التقرُّر والتصوُّر، وهذا هو الذاتي المقوّم (ذاتيّ باب الإيساغوجيّ)، ومنها ما يرد الذات بعد تمامها، ولا تصوُّر الذات يتوقف على تصوُّرها.

وبهذه العمليّة من التمييز نصل إلى تركيب بين الذاتيّات ليحصل منها مفهوم واحد أوّليّ هو الكلّيّ الطبيعيّ، الذي يمثّل الحقيقة، وهي موضوعات القضايا الحقيقيّة، كالإنسان من حيث هو إنسان مثلًا. ثمّ عندما يلاحظ العقل المفاهيم الأوّليّة من حيث هي موجودة في الذهن، فيضعها وينتزع أحكامها بهذا اللحاظ الكلّيّ، وحكم العقل هذا هو ما يُعبّر عنه بالمفاهيم الثانويّة المنطقيّة، كالكلّيّة والجزئيّة، والجنس والفصل والنوع، والعرض العامّ والخاصّ. هذا إذا لوحظت بما هي في الذهن، وأمّا إذا لوحظت بما هي موجودة في الخارج، وأخذ ينسب بعضها لبعض، فإنَّه ينتزع أحكامًا لوجودها، ما يُسمّى بالمفاهيم الثانية الفلسفيّة التي تحكي عن أنحاء وجود الماهيّات في الخارج، كالعلّيّة، والمعلوليّة، والإمكان والوجوب، والوحدة والكثرة.

**❖التصنيف والتحليل والتركيب:**

المرحلة الثالثة من التعقّل هي التصنيف، وهو عبارة عن وضع الأشياء بمختلف أنواعها ضمن فئاتٍ محدّدةٍ استنادًا إلى وجود بعض الصفات المشتركة أو المعايير المتشابهة فيما بينها، وأمّا التحليل، فهو تقسيم الشيء إلى أجزائه من عناصر أو صفات أو خصائص، أو عزل بعضها عن بعض، ثمّ دراستها واحدًا واحدًا للوصول إلى معرفة ما يربطها مع غيرها، وأمّا التركيب، فهو جمع أجزاء الشيء أو ربط صفاته وخواصه بعضها ببعض للوصول إلى قوانين عامّة. وهذا القسم فيه

تركيب مادّيّ وتركيب عقليّ، فالمادّيّ هو جمع أجزاء الشيء مترابطة ترابطًا تظهره مؤلّفًا تأليفًا كاملًا في الواقع الخارجيّ، كالتركيب الكيميائيّ للماء الصناعيّ من عنصريه تركيبًا يشابه الماء الطبيعيّ بصفاته وخواصّه.

وأمّا التركيب العقليّ، فهو ربط صفات الشيء أو خواصه بعضها ببعض في الذهن، كتركيب العالم الهندسيّ للمثلّث من ثلاثة خطوط مستقيمة متقاطعة، وللمربع من أربعة خطوط مستقيمة متساوية متعامدة، وهذا ما يسمّى بالتّقسيم المنطقيّ، وذلك بإضافة قيود لمعنى واحد فيتكثّر، فمثلًا الحيوان معنى واحد، ولكن لو أضيف إليه قيد الناطق يكون إنسانًا، ولو أضيف إليه قيد الصاهل يكون فرسًا، وهكذا كلّما أضيف قيد إلى المعنى العامّ يتخصّص ويتكثّر، وهذا ما يعني تكثير الواحد.

**ب- الوظائف التصديقيّة:**

نعني بالوظائف التصديقيّة الاستدلال، وهي عملية فكريّة انتقاليّة من قضيّة معلومة لإثبات قضيّة مجهولة بينهما تناسب ما، الذي نعني به قانون العلّيّة والسنخيّة، وبما أنَّ القضيّة إمَّا كلّيّة أو جزئيّة، فلا يتصوّر إلّا ثلاثة أنحاء من الاستدلال العقليّ، وهذا يعني القسمة الحاصرة، وكلُّ واحدةٍ منهما إمَّا كلّيّة أو جزئيّة، والانتقال من الكلّيّ إلى الجزئيّ الذي تحته -سواء أكان كلّيًّا في نفسه أو جزئيًّا حقيقيًّا- يسمّى بالدليل القياسيّ، والانتقال العكسيّ من الجزئيّ إلى الكلّيّ الذي فوقه يسمّى بالدليل الاستقرائيّ، وأمَّا الانتقال من الجزئيّ إلى الجزئيّ المشابه له فيسمّى بالدليل التمثيليّ، وهذا الانتقال بسبب تلازم عقليّ صوريّ، وهذا عين ما نوّه إليه ابن سينا بقوله: «أضاف ما يحتجّ به في إثبات شيءٍ.... ثلاثة: أحدهما القياس، والثاني الاستقراء وما معه، والثالث التمثيل وما معه».

نعم، إنّ المحور في الاستدلال المنطقيّ هو القياس لا الاستقراء والتمثيل؛ لعلّة أنّ صورة القياس تكون ملزمة للنتيجة بالضرورة العقليّة، وهذا بخلاف أقرانه،

وهو ما تطرّق إليه ابن سينا بقوله: «وأمّا القياس فهو العمدة، وهو قول مؤلّف من أقوالٍ إذا سلّم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر».

وهذا يكون عندما يتصوّر العقل طرفي القضيّة والنسبة بينهما، فقد يرجِّح أحد طرفي النقيض في القضيّة ـ الثبوت والسلب ـ والمرجّح ينبغي أنْ يمتلك أدوات الترجيح، ومن لا يملك طرفي القضيّة يسمّى بالحكم، وهذا مختصّ بالعقل النظريّ في موارد التصديق، فهو الحاكم المطلق، إمَّا بنفسه بلا معونة الأدوات المعرفيّة الأخرى، ومرّة بمعونة الأدوات الأخرى. وهذا الحكم قد يختلف بحسب طبيعة مورد الحكم، أي القضيّة فإنَّها إمَّا حمليّة أو شرطيّة، فحكم العقل في موردها إمَّا بترجيح هذا الثبوت أو ترجيح انتفائه. وأمَّا إذا كانت القضيّة شرطيّة ـ متصلة أو منفصلة ـ فحكم العقل فيها يتمُّ بترجيح الاتّصال أو الانفصال أو نفيهما؛ وبالكلام المتقدّم نقول إنّ العقل قد يحكم حكمًا قطعيًّا، وقد يحكم حكمًا ظنّيًّا، فهناك حكم يقينيّ بترجيح أحد الطرفين مع عدم احتمال الطرف الآخر، وهذا اليقين القطعيّ قد يكون ثابتًا، وقد يكون متغيّرًا، والثاني يسمّى بشبه اليقين أو اليقين بالمعنى الأعمّ، وسرُّ تغير اليقين فيه هو كون الشيء غير معلوم من أسبابه الذاتيّة الموجبة للاعتقاد به، بل حصل الاعتقاد به من أسباب أخرى، كالمشهورات والمقبولات وغيرها، وأمَّا الأوّل فيسمّى باليقين بالمعنى الأخصّ، وبسبب ثباته فهو معلوم من جهة أسبابه الذاتيّة الموجبة له، وهذا هو معنى القول القائل: إنَّ ذوات الأسباب لا تعلم إلاَّ عن طريق أسبابها الذاتيّة.

وهذا هو الدليل العقليّ البرهانيّ الذي يكون فيه الحدّ الأوسط واسطة في الإثبات والثبوت معًا، على خلاف سائر الأدلّة غير البرهانيّة. وهذا الكلام في القضايا اليقينيّة، وإمّا مع احتمال الخلاف فيكون الحكم ظنّيًّا، وهذا يكون في القضايا الظنّيّة، فالميزان المعتمد هو العقل البرهانيّ في المنهج العقليّ في تحصيل اليقين بالمعنى الأخصّ الثابت، كما تقدّم، وإلّا لانتفى المائز المعرفيّ بين الصواب والخطأ، وإلّا يقع الإنسان في السفسطة بالضرورة.

## ٢- حدود العقل

والسّؤال الذي يفرض نفسه حول حدود العقل، أي بمعنى إلى أيّ مدى يمكن أن يصل إليه العقل في اكتشاف الواقع، حتّى يعتبر بعد ذلك أنّه تعدّى ودخل في حريم الغير، فإنّ التعدّي إلى غير ساحته يؤدّي إلى كوارث معرفيّة، بعبارة أخرى ما هي الفضاءات الخاصّة بالعقل؟ وما هي الفضاءات الخارجة عن حدود العقل البرهانيّ؟ لأنّ تجاوزها يوقع في الإفراط أو التفريط، كما حصل في المدارس الفكريّة التي شرّقت وغرّبت في استخدام العقل أو إقصاء العقل. ومن هذا المنطلق لا بدّ من معرفة حدود العقل وحجّيّته ومدى شموليّة أحكامه القطعيّة للقضايا والمسائل المعرفيّة، فهل يشمل جميع المسائل أو بعضها؟ وهل دائرة حاكميّته مطلقة لا يحدّها شيء أو لها حدود لا بدّ ألّا يتعدّاها؟ وقبل الدخول في الإجابة عن هذه التساؤلات يطرح سؤال مفاده: هل يقبل العقل وضع حدود له من قبل المراتب العقليّة الدانية التي هي تحته؟ الجواب: إنّ العقل البرهانيّ يعتبر أعلى وأشرف مراتب العقل العامّ، فلا يقبل أيّ حدٍّ من أيِّ مرتبة من المراتب الدانية له، بل هو الذي يعيّن حدوده ويرسمها لنفسه.

ومن هذا الكلام، يتبيّن لنا حجم ما وقع فيه من أراد تحجيم العقل البرهانيّ من تجريبيّين أو جدليّين أو خطابيّين أو استقرائيّين. بعبارة أخرى، إنّهم قدّموا ما هو دانٍ حسب المعرفة العقليّة على ما هو عالٍ، وهذا ما رأيناه فيما يطرحه الحسّيّون والأخباريّون والمتكلّمون والصوفيّة. كما إنّ العقل البرهانيّ ليست له حدود اعتباريّة يمكن من خلالها التفاوض حولها، بل له حدود تكوينيّة، بمعنى أنّ العقل يعجز عن تخطّيها، بل هو يتوقّف عندها ولا يتعدّاها[١].

فالحدود تتضح بتوضيح حدود مدار العقل البرهانيّ، فهنا نقول إنّ الأحكام العقليّة البرهانيّة إنّما تتعلّق بنحوين من القضايا، وهما: القضايا الكلّيّة دون الجزئيّة

---

[١] - المصري، أيمن، منتهى المراد في علم أصول الاعتقاد، ص ٧٧.

المتغيّرة، والقضايا الحقيقيّة دون الاعتباريّة التشريعيّة، وسوف نتعرّض لها تباعًا بإذن الله، فنقول:

### أ- القضايا الكلّيّة

إنّ من الشرائط الضروريّة في مقدّمة البرهان أن تكون كلّيّة لا جزئيّة متغيّرة؛ لهذا قال ابن سينا: ولأنّ المقدّمات البرهانيّة قيل فيها إنّها يجب أن تكون كلّيّة، فلنبيّن كيف يكون المقول على الكلّ في المقدّمات البرهانيّة: أمَّا في كتاب القياس، فإنَّما كان المقول على الكلّ بمعنى أنَّه ليس شيء من الأشياء الموصوفة بالموضوع كـ(ج) إلاَّ والمحمول كـ(ب) موجودٍ لها. ولم يكن هناك شرط ثانٍ...

وَأَمّا ها هنا، فإنَّ المقول على الكلّ معناه أنَّ كلّ واحدٍ ممّا يوصف بالموضوع، وفي كلِّ زمانٍ يوصف به، فإنَّه موصوف بالمحمول أو مسلوب عنه المحمول؛ وذلك لأنَّ هذه المقدّمات كلّيّات ضروريّة، والضروريّ تبطل كلّيّته بشيئين إمَّا أن يقال إنَّ من الموضوع واحدًا ليس الحكم عليه بالمحمول موجودًا كالكتابة للإنسان؛ لأنَّه ليس كلّ إنسانٍ كاتبًا، أو يقال إنَّ من الموصوف بالموضوع من هو في زمان ما ليس يوصف بالمحمول، كالصبيّ؛ لأنَّه لا يوصف بعالم، فهذان يدخلان كون المقول على الكلِّ ضروريًّا[١].

وهنا دمج ابن سينا بين شرط الكلّيّة وشرط الضرورة بمعنى ضرورة الصدق لا ضرورة الجهة، فالمقدّمات البرهانيّة أخصّ من مقدّمات مطلق القياس، بعبارة أخرى أنَّها تصدق على جميع الأفراد والأزمنة.

---

[١] - ابن سينا، كتاب الشفاء، ص١٢٣.

**ب- القضايا الجزئيّة:**

تنقسم إلى:

**❖الموضوعات الشخصيّة:**

هي الموضوعات التي لا يسبر أغوارها البرهان ولا سبيل له عليها فعلًا ولا ذاتًا، ولا بالعرض؛ لأنّ المحمول الذاتيّ في باب البرهان هو ما أُخذ في حدِّ موضوعه أو أُخذ موضوعه في حدِّه، والقضايا الشخصيّة كزيد هي أمور جزئيّة متغيّرة، والجزئيّ المتغيّر لا حدّ له بالذات، وهذا معنى قولهم: إنَّ الجزئيّ ليس بكاسب ولا مكتسب، أي لا يؤخذ في حدِّ شيء ولا شيء يؤخذ في حدِّه، بل الحدّ للماهيّة الكلّيّة وبالماهيّة.

نعم، العقل البرهانيّ لا سبيل له إلى معرفة أحكام الجزئيّ بما هو جزئي متغيّر، أي بما يحتفّ به من العوارض الغريبة، بل بما هو كلّيّ ثابت. نعم، تسري بطبيعة الحال الأحكام الكلّيّة لأفراد الجزئيّة بالعرض لا بالذات، وهذا يعني أنّ الموضوعات الشخصيّة المتغيّرة لا تدخل بالذات تحت الأحكام البرهانيّة بهويّتها الشخصيّة، بل تدخل بعرض طبائعها الكلّيّة الثابتة لها؛ لأنَّ الشخص مركب في الواقع من الطبيعة الكلّيّة الثابتة، والعوارض الشخصيّة الغريبة والمتغيّرة، فمثلًا إذا حكم العقل البرهانيّ على الطبيعة الإنسانيّة بحكم كلّيّ، ككون الإنسان ناطقًا بالوجوب، أو كونه حجرًا بالامتناع، أو كونه أبيض بالإمكان، فإنَّ هذه الأحكام الكلّيّة تسري إلى أفرادها الخارجيّة، كأعدد الركعات في الصلاة، أو مشايعة الضيف، أو ملاقاة المؤمن بوجه طلق، أو يوم القيامة، أو حقيقة الصراط. وإلى هنا قد تبيّن معنا الغور الأوّل الذي يقف عنده العقل البرهانيّ، فلا نطيل الكلام فيه أكثر؛ حتّى لا نخرج من غاية هذه الدراسة المختصرة وندخل في حريم البحوث الواسعة التي تتعب القارئ.

### ❖القضايا الاعتباريّة الدينيّة:

إنّ الشارع يقنّن حسب المصالح الموجودة في الأفعال، وتوجد علاقة ضروريّة بين الأفعال والنتائج، وهذا ما نعبّر عنه بالضرورة بالقياس، وهذا يعني أنّ المفاهيم الأخلاقيّة -سواء أكانت قيميّة أو لزوميّة- من قبيل مفهوم الحسن والقبح، فإنّها من المفاهيم الثانية الفلسفيّة التي تعتبر مفاهيم انتزاعيّة ينتزعها الذهن من العلاقة القائمة بين الصفات الكسبيّة والأفعال الاختياريّة، وبين سعادة الإنسان الحقيقيّة[١]. وهذا نفسه يجري أيضًا في المفاهيم اللزوميّة من قبل لزوم الفعل أو لزوم الترك، وكذلك تنتزع بعد المقارنة والربط بين الأمور الاختياريّة والهدف منها، وهذا يعني دلالة هذه المقارنة والارتباط على ضرورة الاتصاف بها أو إنجازها أو تركها للحصول على السعادة والكمال الحقيقيّ، فهذا هو المعبّر عنه بالضرورة بالقياس، أي تعتبر المفاهيم اللزوميّة عن ضرورة بالقياس إلى الغير بين الأفعال والهدف النهائيّ[٢]. بعبارة أخرى، المفاهيم الأخلاقيّة تحكي عن العلاقة الواقعيّة بين أفعال الإنسان وبين كماله الحقيقيّ، فتكون القضايا الحاكية عن الواقع من القضايا الإخباريّة أو التوصيفيّة، لعلّة أنّها توصّف الواقع، فهي إذن قابلة للصدق والكذب، فلا يعدّ حينئذٍ انفصال بين القيمة والواقع، فهذا مما يعني أنّ القضايا الأخلاقيّة نظريّة، مما يدلّ على أنّ العلاقة بين الأفعال والصفات الاختياريّة للإنسان والكمال الذي يرجوه باختياره هي علاقة واقعيّة تكوينيّة، وهذا معناه أنّ كلّ فعل أو صفة اختياريّة للإنسان لها تأثير واقعيّ في كماله إيجابيًّا أو سلبيًّا أو محايدًا، وهذا المنوال نفسه يجري في اللزوم الأخلاقيّ، وهذا الكلام عبارة عمّا تطرق إليه في مكان آخر من كتبه من أنّ القيم تابعة لعلاقات واقعيّة بين الأفعال الاختيارية وغاياتها المترتّبة عليها[٣].

---

[١] - اليزدي، مصباح، دروس في فلسفة الأخلاق، صص٣٨-٥٢.

[٢] - م.ن، ص١٧٦-١٧٧.

[٣] - اليزدي، مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، ص٣٩٢؛ الأردكاني، محمد علي، القيم الأخلاقية بين الاعتبار والواقع، صص٣٢٦-٣٢٩.

وهنا نبيّن مرجعيّة الاعتبارات؛ إذ إنّها موضوعات يكون وجودها بيد المعتبر لها، كسائر التشريعات والقوانين الإلهيّة أو الوضعيّة. نعم، بما أنَّ ملاكات الأحكام غير معلومة لدى العقل البرهانيّ بسبب كونها بيد معتبرها، والعقل البرهانيّ هنا داعم ومؤيّد للموضوعات الاعتباريّة، وله مدخليّة في مقدّمات بعض الموضوعات الاعتباريّة، كوجوب مقدِّمة الواجب أو امتناع اجتماع الأمر والنهي من حيثيّة واحدة وغير ذلك، وهذا ما يطلق عليه علماؤنا بالملّازمات العقليّة للخطابات الشرعيّة، وهذا كلّه في مجال الاعتبار؛ ولهذا فإنّ تسميته بالبرهان محلّ نظر؛ لأنّ أحكامه بواسطة الاعتبار لا بمعرفة أسبابه الذاتيّة الحقيقيّة.

## ثالثًا: العلاقة بين الوحي والعقل

يتبيّن من كلّ ما تقدّم أنّ حكومة العقل وأحكامه دائرة في الموضوعات الكلّيّة الحقيقيّة، وأمّا الموضوعات الشخصيّة والاعتباريّة، فهي خارجة عن حدوده وحريمه. وبالنسبة للوحي، فإنَّه يمثّل المصدر الرئيسيّ لمصادر العلوم الإسلاميّة أو المناهج المتّبعة فيها؛ لأنَّه لا يمكن تصوّر علوم أو معارف إسلاميّة من دون الأخذ بنظر الاعتبار مرجعيّة الوحي، وهي ما يستند إليه كافة أتباع الديانات التوحيديّة، وليس أتباع الديانة الإسلاميّة فقط، وهذه المرجعيّة تمثّل تعاليم السماء التي يتلقّاها الأنبياء ﵈، ومن هذه التعاليم القرآن الكريم الذي نزل على قلب النبيّ ﷺ، وفي حكم الوحي السنُّة الشريفة، التي صدرت عنه ﷺ في المجال الدينيّ بجميع أركانه، هذا وإنْ قلنا في حكم الوحي فإنَّه لا يعني اجتهادًا منه ﷺ، وإنَّما وحي الله إليه، وهذا ما أجمع عليه المسلمون، وهذان المصدران يمثّلان النصّ الدينيّ. وفي المنظور الإماميّ تردّ أقول وأفعال وتقريرات الأئمّة المعصومين من السنّة الشريفة أيضًا.

وأمّا دور العقل هنا وعلاقته بالوحي الإلهيّ، فإنّها تتبلور في إثبات حجّيّة الوحي والتصديق بمن يُوحى إليه، حيث يتمّ ذلك عن طريق العقل؛ باعتبار أنّه

لا يمكن إثبات حجّيَّة الوحي عن طريق الوحي نفسه، وإلاَّ لزم الدور، وهذا ما عليه جميع العلماء بما فيهم الأخباريّون[١]. وليس إثبات أصل حجيَّة الوحي فقط، وكونه المرجع الرئيسيّ في العلوم والمناهج الإسلاميّة، بل حتّى إثبات ما يُعرف بالصغرى، نظير إنَّ هذا الكلام وحي، والإثبات بالنسبة للقرآن الكريم ثابت ومتحقّق بل قطعٌ عند كافّة المسلمين.

والشيء نفسه يجري بالنسبة للسُّنة، وإنْ كانت توجد بعض الإشكالات حولها، إلاَّ إنَّها مرفوضة، لأنَّها تفتقر للحجَّة القرآنيّة، بل ومخالفة له، باعتبار أنّ مرجعيّة السُّنة وحجّيّتها ثابتة بالقرآن. إذًا العلاقة واضحة وجليّة بين العقل والوحي والنصّ بوجود مساحات مختصّة بالعقل كما تقدّم الكلام في حدود العقل ووظائفه، ومساحات خاصّة بالوحي والنصّ الدينيّ، ومساحات مشتركة بينهما كقضيّة الإمامة، والمعاد، والعصمة، فإنّ هذه القضايا من المساحات المشتركة بينها، فهذه عبارة عن النسبة المنطقيّة المسمّاة بنسبة العموم من وجه، أي وجود مادّة اجتماع بين العقل والوحي ومادّتي افتراق[٢]. بينما المساحات المختصّة، فمنها القضايا التي لا تثبت إلاّ بالعقل، كما في قضيّة وجود الله ووحدانيّته وعدالته وسائر صفاته، أو قضية النبوّة العامّة، أي مسألة إرسال الرسل، ومنها ما لا مجال للعقل في إثباتها، كتفاصيل يوم القيامة، وخصوصيّات الجنّة والنار، وكيفيّة الحساب، وما يرتبط بالبرزخ، وحساب القبر، فالنتيجة هي أنّه لا يوجد تقاطع وتناحر بين العقل والوحي، بل يوجد علاقة تكامليّة بين العقل والوحي؛ باعتبار أنّ الوحي لا يستغني عن العقل، ولا العقل يستغني عن الوحي، وهذا ما ذهب إليه أكثر علماء الإسلام[٣].

مع وجود هذه الحدود والمساحات المختصّة بين هذه الأركان الأساسيّة، لا

---

[١] - الحرّ العاملّي، محمّد بن حسن، الفصول المهمّة في أصول الأئمّة، ص٢٦.

[٢] - اليزدي، مصباح، أصول المعارف الإنسانيّة، ص١٣٨.

[٣] - الآملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص٣٧٣.

ترتفع قيمة كلّ ركنٍ من ميادين العلوم والمناهج الإسلاميّة، ومع ذلك أشكل بعض العلماء على كون العقل قاصرًا، وأنَّه لا يرقى إلى مقام الوحي، نظير الحجج التي اتّخذها الرافضون للمنهج العقليّ القائلة بأنّ العقل ليس كثير الخطأ في الاستنتاجات فحسب، بل إنّه قاصر عن الإلمام بالحقائق الغيبيّة والأبحاث السماويّة «وينحصر اكتشاف أخبار السماء عن طريق السماء ذاتها، فنحن لا نعرف شيئًا عن الله وصفاته الثبوتيّة والسلبيّة، وما هي الصفة التي يمكن نسبتها إليه أو التي يمكن نفيها عنه، ولا يمكن أن نعرف ذلك، فنحن في الواقع لا يمكن بمجرّد عقولنا معرفة وجود موجود لا خالق له، ولا يمكن بعقولنا أن نفهم أنّ الله واحد أو متعدّد، بسيط أو مركب...»[1].

### ١- تكامليّة العقل والوحي

فإنَّ العقل لا ينكر دور الوحي ومكانته في كشف الحقائق الغيبيّة، إلاَّ أنَّ الوحي، لا ينافي طريقًا آخر في هذا المجال وهو العقل، فإنَّ الوحي نفسه بحاجة إلى العقل، لأنَّ حجّيّة الوحي لا تثبت عن طريق الوحي نفسه، حذرًا من الدور، وإنَّما هي بحاجة إلى تصديق العقل وإمضائه، فالعقل هو أساس حجّيّة الوحي، والوحي نفسه يؤكّد على مرجعيّة العقل ودوره في اكتشاف الحقائق السماويّة وفهمها، وهذا ما نجده في مضمون دعوات صريحة إلى ضرورة اعتماد العقل واتخاذه حجّة، وهذا ما لاحظناه في البناء العقائديّ والروائيّ المتعدّد الذي طرح بطريقة مبرهنة تعتمد أسلوب الاستدلال العقليّ، ولم تطرحه بطريقة تعبّديّة تلقينيّة، وهذا واضح في كلام الشيخ الرئيس حول عدم إنكار دور الوحي، حيث يقول في أحد كتبه: «إنّ المعاد الجسمانيّ يتمُّ إثباته عن طريق الشريعة ليس إلّا، وقد أكثرت الشريعة المحمَّديّة الكلام وفصَّلته حول السعادة والشقاء الجسمانيّين»[2].

[١] - الطباطبائي، محمّد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، تعليق: الشهيد مطهّري، ج١، ص٥٢٥.

[٢] -ابن سينا، الإلهيّات الشفاء، صص٤٦٠-٤٦٢.

ومن هذا يتبيّن حدود العقل التي يقف عندها كما بيّنا سابقًا، بل ويظهر إثبات الدور للوحي في هذه الأمور والحقائق السماويّة التي لا يكون لدى العقل إمكانيّة إثبات بعض التعاليم الدينيّة عقليًّا، لكنّه غير رافض لها، بل يعتقدها، وهذا نقطة قوّة للشيخ الرئيس في أنَّه أعطى دورًا للعقل في الاعتدال، فلا يصنّف على أنَّه من أتباع العقلانيّة المتشدِّدة، لو كان كما يدّعي الذين جهلوا مباني الشيخ الرئيس وتسرّعوا في الأحكام بسبب عدم الفهم، وهذا ما يثبت عدم صحّة مدّعياتهم ولو كان ذلك لرفض المعاد الجسمانيّ من أصل.

وهذا العقل البرهانيّ الذي أكّد عليه ابن سينا يرى الشهيد مطهّري أنّه طريق سماويّ كالوحي، وعليه فلا مانع من اعتماده للتعرّف إلى القضايا السماويّة الغيبيّة بقوله: «صحيح أنّ خبر السماء يجب سماعه في السماء، ولكنّ... القوّة المميّزة التي يتمتّع بها الإنسان (القوّة العاقلة) قوّة سماويّة وليست أرضيّة، كما جاء في الأحاديث «إنّ الله ركّب طينة آدم من طينة الحيوان وطينة الملائكة» ومن هنا، لا مانع من أن يتعرّف الإنسان بهذه القوّة السماويّة على بعض الحقائق السماويّة[١].

هذا الكلام من الشهيد لا يخلو من تأمّل، فإنّ مجرّد افتراض سماويّة العقل لا يحلّ المشكلة، والذي يحلّها هو توفير الدليل على حجّيّة العقل ومرجعيّته في اكتشاف الحقائق السماويّة، فتبقى هذه المساحة خارج حرم العقل كما تقدّم توضيحه.

كذلك من الإشكالات أنَّ التجريبيّين يستبعدون أيّ مرجعيّة أخرى خارج نطاق التجربة والحسّ، فهي المقياس الطبيعيّ الذي يعرف الإنسان عن طريقها الحقّ والباطل؛ لأنّه من الممكن أن يتعرّف نتيجة التجربة في حالتي النجاح والفشل، فإذا نجحت انطلقت الحياة معها، وإذا فشلت فلا تتكرّر، وأمّا الأفكار العقليّة، فلا يمكن تلمُّس مدى الحقّ والباطل فيها بطريقة حسِّيّة، فالقاعدة التي يدّعونها أنّه: «لو لم نعتمد على الحسّ والتجربة أساسًا للمعرفة، لما كان لدينا مقياس دقيق للحقّ

---

[١] - الطباطبائيّ، م.س، ج٢، ص٥٢٥.

والباطل»، وهذا الدليل هو دليل عقليّ؛ لأنّ من الواضح أنّ هذا الاستنتاج هو استنتاج عقليّ ليس خاضعًا للتجربة، مما يعني أنّهم يحاولون إبطال الدليل العقليّ بالدليل العقليّ، وهو ما يتضمّن اعترافًا بوجود دليلٍ صالحٍ لتكوين القناعات غير التجربة. وكذلك كما تقدّم بنا الكلام في تقويم المعرفة بشكلٍ عامّ من دون ضمّ المقدّمات العقليّة؛ لأنّ التجربة محدودة بزمان ومكان معيّنين، فلا تنتج إلاّ النتائج المحدّدة بحجم التجربة، لكنّ العقل البرهانيّ هو الذي يمدّ التجربة إلى المجال الواسع الذي يتجاوز الظروف الطارئة من الزمان والمكان[١]، وبهذا يكون كلامنا من جهة نفي انحصار المعرفة بالمنهج التجريبيّ، وفي الوقت نفسه نريد التأكيد على عدم استغناء التجربة في كلّ نتائجها عن العقل.

### ٢- العقل طريق إثبات الأصول أو التقسيم الثلاثيّ لمسائل الدين

إنَّ العقل عند العلماء والمفكّرين الإسلاميّين هو الوحيد الذي يثبت الأصول والكثير من الفروع في العلوم والمناهج الإسلاميّة، وما نراه اليوم من مظاهر إلحاديّة ولا دينيّة هو بسبب اللاعقلانيّة اتجاه هذه الأصول، وهذا تبلور في التشبيه والتجسيم والجبر والتفويض، وهذا ليس موجودًا في الساحة الإسلاميّة فقط، بل موجود في الساحة الغربيّة أيضًا؛ بسبب إبعادهم للمعرفة العقليّة. فالجدير بالذكر هنا أنَّ العقل وإنْ كان يُثبت الأصول والكثير من الفروع، يبقى له حدود كونيّة لا يستطيع أنْ يتخطّاها، بل يقف عندها، نظير إثبات وجود اليوم الآخر والحساب والمعاد بالدليل العقليّ، وإنْ لم تنصّ الشريعة على ذلك؛ ولكنّه مع ذلك يبقى عاجزًا عن معرفة أحكام تلك النشأة، كالصراط والميزان وتطاير الصحف، وهذا يعني أنَّ العقل البرهانيّ همّه وحده القضايا الكلّيّة دون الجزئيّة المتغيّرة.

فالمستفاد ممّا تقدّم أنّ العقل يعتبر أصلًا موجّهًا ومرشدًا في جلّ العلوم والمناهج الإسلاميّة، وكذا موجّهًا للعمليّة الاجتهاديّة العقديّة والفقهيّة من

[١] - الطباطبائيّ، م.س، ج٢، ص٣٥.

حقوق وحرّيّات وغيرها، والأهمّ أنَّه يعتبر أصلًا حاكمًا على النصوص الدينيّة وليس محكومًا لها؛ لأنَّ إثباتها متوقّف على العقل، وكذلك لا يمكن التسليم بنصّ دينيّ يتنافى وحكم العقل القاضي بحسن العدل وقبح الظلم.

تبيّن أيضًا معنا وجود ثلاث مساحات، فمساحة مختصّة بالعقل، وهي القضايا الثابتة بالبرهان العقليّ، ولا مجال لإثباتها بالنقل، ومساحة مختصّة بالنقل لا يمكن إثباتها بالعقل، بل تثبت بالنقل فقط، مثل تفاصيل يوم القيامة، ومساحة مشتركة بين العقل والنقل، وهذا يندرج في كثير من القضايا العقديّة، كما في قضيّة الإمامة أو المعاد -كما أشرنا- والعصمة، فهذه الأمور تثبت بالعقل والنصّ معًا. فالوحي وطريقته تختلف عن طرق الاتصال الحسّيّ أو المدركات العقليّة، فالمعرفة المختصّة بهذه القناة تتعالى على المعرفة الحسّيّة والعقليّة والمذاهب الروحيّة الذاتيّة للإنسان حتى لو بلغت القمّة في مرتبة الولاية، فدور العقل ينتهي عند التسليم بميدان الغيب وعالمه دون الدخول في كنهه أو حقيقته؛ لأنَّه لا يقع تحت سلطانه. نعم، أساس الوحي يُعرف بمقدّمات راجعة إلى الحس والمشاهدة في عالم الشهادة، فأقرّها العقل ووثق بها، وأيضًا فإنَّ التفكير العقليّ هو المؤدّي إلى حقيقة الإيمان بالغيب، وهو الذي أوصل الإنسان إلى المعرفة العلميّة، بخلاف التفكير الخرافيّ الذي قوامه الجحود والإنكار لقواعد العقل، بعبارة أخرى: عالم الغيب وما يحتويه من مبادئ وإنْ كان لا قدرة للعقل والحواس وحدها على الاستقلال بإدراكها، إلاَّ أنّهُ لا يخرج عن نطاق موضوع سبل الوعي والمعرفة في المنهج الإسلاميّ؛ ذلك لأنَّ سبيلها الوحيد هو الوحي، لخروجها عن عالم الشهادة الذي يمكن إدراكه بالحواس مثلًا[١]، إذن لا يكتفى بالعقل والحسّ عن القناة المعرفيّة للوحي، باعتبار أنَّ المعرفة الوحيانيّة هي الميزة التي امتاز بها التصنيف الإسلاميّ على غيره من التصنيفات الوضعيّة الأخرى السائدة، لأنَّها لم تنكر المصادر المعرفية الأخرى، بل تَكَاملت معها، والقرآن حافل بهذه الميزة التي بينت التكامل بين المصادر المعرفيّة،

[١]- عمارة، محمد، معالم المنهج الإسلاميّ، ص٦١.

كما في المعرفة العقليّة التي لها دور في فهم الدين، ودوره يتحدّد في فهم الهَدْي الدينيّ وتعيين المدلول النصّيّ وتقدير المقاصد، والمعرفة العقليّة تختلف باختلاف النصّ ذاته، من حيث الورود والدلالة، وهذا الدور للعقل أو المعرفة العقليّة إنَّما يتحقّق من منطلق التكامل القائم بين العقل والوحي، لكون العقل يقوم بتصديق الوحي، ويتمّ من خلاله معرفة أصول الأحكام وتشريعها بطريق إعماله في فهم النصّ، وهذا ما أكّده القرآن في كلماته نظير: "من أجل ذلك"، "كذلك"، و" لكي لا" لتدلّ على ضرورة فقه الشرائع ومقاصدها، ولا يتمّ ذلك إلاّ بالعقل[١]، بل ثبات الشريعة الإسلاميّة وتطوّرها يتمّ به. فوظيفة العقل تتبلور في أمرين: أحدهما إرشادنا إلى الوحي والتصديق بالنبوّة؛ والآخر القيام بإدراك الموحى به وتفهّمه، والعكس صحيح أيضًا في دور الوحي في العقل فإنَّهُ يقوم:

- إيقاظ العقل
- تزكية العقل
- تنمية العقل
- حماية العقل
- تحرير العقل.

حاصل العلاقة بين العقل والوحي هي أنَّ الأهداف والغايات يمثّلها محور ثابت، وهي ركيزة الوحي، بينما المرونة والمتغيّرات فتمثّلها الوسائل والأساليب المتغيّرة تبعًا للزمان والمكان، وهي ركيزة متغيّرات العقل ومنطقة عمله. فإذا كان دوره ليس مجرّد إقصاء لباقي المصادر وأنَّهُ يوجد تكامل بينهما، فلا يرد كلام الوضعيّين حينما قالوا إنّ الوحي يقصي دور العقل وباقي المصادر، وبالتالي توصّلوا إلى أنّ دوره ليس كشف المعلومات، وإنَّما دوره فقط تشجيعيّ

[١] - الميلاد، زكي، الفكر الإسلاميّ بين التأصيل والتجديد، صص٣٥٩-٣٦٢.

لفعل الخيرات[١]. وكذلك ينكشف الفرق بين قناة الوحي المعرفيّة هذه وبين ما ذهبت إليه المدرسة الأخباريّة في الوحي؛ لأنّها تتكلّم عن آثار الوحي لا الوحي حقيقة، وأنّهم قد تبنّوا هذه القناة بشكل مفرط بحيث لم يقبلوا أيّ مصدر أو قناة معرفيّة أخرى، لا على نحو التكامل فيما بين القنوات المعرفيّة، أو سدّ ثغرة أو فراغ يقف به العقل مدافعًا عن حياض الشرع والدين، فنحن كما قدّمنا سابقًا لا نقصد من المدرسة الأخباريّة مدرسة الوحي كونها قناة مختصّة بالأنبياء ، بل نقصد منها المدرسة التي اعتمدت على الظهور العرفيّ الظنّيّ في فهم النصوص الدينيّة والبقاء عليها فقط في بناء الرؤية الكونيَّة دون أي تعقّل أو تدبُّر، بل حصر المعرفة الإنسانيّة بها فقط، وتسمى بمدرسة الحديث أيضًا، أو مدرسة السلف في عصرنا المتأخّر، وهذا الاتجاه ليس محصورًا بالدين الإسلاميّ؛ بل له جذور تعود إلى الديانات القديمة كالمسيحيَّة واليهوديَّة مثلًا[٢]، وهذا الاعتماد ليس الجمود على الظواهر فقط؛ بل يتبنّى رفض أيّ تفسير أو تأويل مخالف لظواهر النصوص، وبالتالي اعتبر أصحاب هذا الاتجاه أن النصّ هو الطريق الوحيد لبناء العقيدة، فهم يتعبّدون بالنصوص في موارد أصول الدين النظريّة، كتعبّدهم في موارد فروع الدين العمليّة، بعبارة أخرى يعملون على تلقين النفس بها وإنْ لم يفهموها، بل ذهبوا إلى أزيد من ذلك، حيث عملوا على التقديس والتأسّي بالجيل الأوّل من الصحابة، ليس في أقوالهم وأفعالهم فحسب، بل حتى في طريقة تفكيرهم وفهمهم للنصوص الدينيَّة، والسكوت على ما سكتوا عنه[٣]، وهم قد اعتمدوا كثيرًا على الحواس في معرفة الأشياء وعملوا على تعطيل أحكام العقل النظريّ في كشف الواقع بالحدّ والبرهان، والعقل العمليّ في التحسين والتقبيح، وعملوا على محاربة التعمّق في المعرفة والفضول العلميّ الفطريّ عند الإنسان أيضًا، وامتازوا

---

[١] -الميلاد، زكي، م.س، صص٣٦٢-٣٦٤.

[٢] - المصري، أيمن، م.س، صص٨٥-٨٧.

[٣] الطحّاوي، أبو جعفر، العقيدة الطحّاويّة، ص٣١؛ المصري، أيمن، م.س، ص٩٢.

بالتطرّف الشديد مع خصومهم، وفي التعامل مع المخالفين، وعملوا على اتّهامهم بالكفر والزندقة كما حدث مع الأصوليّين والفلاسفة والعرفاء. فإلى هنا تبيّن معنا حجم العلاقة بين العقل والوحي، وتبيّن أنّه لا خلاف ولا تقاطع بينهما، بل غاية الانسجام والتكامل فيما بينهما.

## رابعًا: العقل والوحي والواقع

### ١- الواقع كأساس للمعرفة

يعتبر الواقع الأساس والركيزة الأولى لبروز العلوم والمعارف؛ لكونه يثبت أصل العلم ومبدأه، والواقع يعني الوجود لما هو خارج عن الذات، وهذا ما نحسّه ونشعر به من خلال الفعل والانفعال معه، والذين ذهبوا إلى إنكار هذه الواقعيّة واهمون ومكابرون، ويسقط إنكارهم بمجرّد مواجهة واقعة عمليّة؛ لأنَّ كلّ إنسان يتعامل مع الأشياء وفق هذا الواقع، وإنْ ادّعى خلاف ذلك على المستوى النظريّ، فإنَّا نجد الإنسان يفرح في حالات ويحزن في حالات أخرى، ويهرب من الخطر في أخرى، فهذه الأمور شواهد حيّة على هذا الواقع ووجوده حقيقيّ وليس وهميًّا؛ وبهذا لا مكان للسفسطة وإنكار الحقائق بكلّ صورها، لهذا قامت الفلسفة الإسلاميّة بكلّ مشاربها على مسألة الوجود والواقع، لا على سواه؛ لأنَّهُ عدم،والعدم لا واقع له، وهذا هو المعمول به في التفكير الإسلاميّ، فالعلاّمة الطباطبائيّ يوضّح الواقع أو الوجود بكلام يرتفع معه كلّ ارتياب، أو إنكار له، حيث قال: فلا يسعنا أنْ نرتاب في أنّ هناكً وجودًا، ولا أن ننكر الواقع مطلقًا، إلّا أنْ نكابر الحقّ فننكره، أو نبدي الشكّ فيه، وإنْ يكن شيئًا من ذلك، فإنَّما هو اللفظ فحسب، فلا يزال الواحد منّا، وكذلك كلّ موجود يعيش بالعلم والشعور يرى نفسه موجودًا واقعيًّا ذا آثار واقعيّة، ولا يمسّ شيئًا آخر غيره، إلاَّ بما أنّ له نصيبًا من الواقع[١].

[١] - الطباطبائيّ، محمّد حسين، نهاية الحكمة، ص٤.

إذن هذا الأُسّ يمثّل حجر الأساس في العلم والمعرفة وقيمتهما؛ لذا يمكن لكلّ عالمٍ ومفكّرٍ التحقّق من صحّة أو خطأ كلّ قضية بإنطباقها وعدم مطابقتها للواقع -الخارجيّ-كما في الاصطلاح الفلسفيّ؛ لذا مَن أنكر الواقع واعتبر العالم فراغًا محضًا ليس من الكلام الذي يصدر عن عاقل واعٍ غير مغرض، فهنا يمكن لسائل أنْ يسأل ما هو السرّ في بداهة أصل الواقع؟ فنقول في مقام الجواب إنّ التصديق بوجود الواقع العينيّ إجمالًا، والتصديق بالواقع المادّيّ بشكل متعيّن ومشخّص هو مقتضى فطرة العقل، وشاهد ذلك وجود مثل هذا الاعتقاد عند جميع الناس، كما أنّ سلوكهم العمليّ يؤيّد ذلك أيضًا[١]. إذن نحن نؤمن بوجود واقع وواقعيّة خارج الذهن، وبالتالي لا تعتبر الإدراكات الذهنيّة أفكارًا فارغة، وهذا الأمر يقف في الجهة المقابلة للسفسطة التي تنكر هذا الواقع؛ لأنَّ الإدراك المطابق للواقع لا معنى له عندهم. وهذا الأمر يعتبر برمجة واقعيّة لما نقوم به في عدم اعتبار الكثير مما نحسبه شيئًا حقيقة قائمة ونعده موجودًا، ومن ثمّ يتبيّن لنا فيما بعد بأنّه كذب ولا أساس له، وقد نحسب شيئًا ما عدمًا وكذبًا، ثم يتّضح لنا بعد حين أنّه صادق وله آثار وسمات كثيرة في عالم الواقع أو الوجود، فالإدراكات تتلقّى كحقائق مطابقة للواقع، وفي الوقت نفس نؤمن بوجود إدراكات لا تطابق الواقع، باعتبار أنّ الواقع يمثّل واجهة الحقائق وانعكاسها؛ لأنّ المفاهيم التي لها مصاديق في الواقع الخارجيّ تسمّى حقائق بخلاف الاعتبارات التي ليس لها واقع ومصداق خارج الذهن. فهذا الكلام الذي ميّز طريق الحكيم والفيلسوف عن طريق السوفسطائيّ، بل الفلاسفة جعلوا -الواقع الذي هو الوجود- موضوعًا للفلسفة، لم يُقبل من قبل المفكّرين الأوربيّين المحدَثين، لأنَّهم حسبوا أنَّ جميع المفاهيم هي من صنع الذهن، وهذا جاء نتيجة نقدهم للعقل والمعرفة الإنسانيّة، بينما الفلسفة الإسلاميّة، وعلى رأسها المدرسة الصدرائيّة قد اهتمّت بهذا الموضوع؛ وقدمت دراسات مهمّة ومفيدة فيه، وبالتالي عملت على تمييز الحقائق التي لها

[١] - اليزدي، مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج١، ص٢٨٦.

واقع ووجود عن الاعتبارات التي ليس لها واقع أو وجود إلاّ بالذهن، من هذا المنطلق جعلت الواقع أو الوجود موضوعًا للفلسفة؛ وقصدهم من الوجود في أبحاثهم ليس الوجود في قبال الماهيّة، وإنّما قصدهم الواقعيّة في قبال السوفسطائيّ المنكر لأصل وجود الواقعيّة. فالواقع أو الوجود الذي يُمثل موضوع الفلسفة، أصبحت نسبته إلى باقي موضوعات العلوم نسبة الكلّيّ إلى أفراده؛ لذا تُعتبر الفلسفة العلم الأعلى في عالم العلم والمعرفة الإسلاميّة؛ لتقدّم موضوعها -الواقع أو الوجود- على موضوعات كلّ العلوم، ومفهومها يُعتبر من المفاهيم البديهيّة وليس من المفاهيم النظريّة[١]؛ لبساطتهِ، فلا يحتاج إلى تعريف للوقوف على حقيقتهِ؛ الذي يكون معقولًا بنفس ذاته ولا يحتاج فيه إلى توسّط شيء آخر لكي نتعرّف عليه. بل يعتبر الواقع من مبادئ المعرفة لكونهِ من المفاهيم والقضايا التي لا بد أنْ تكون مسلّمة للباحث قبل الدخول في مسائل العلم، وكونهِ مسلّمًا إمّا لوضوحه في نفسه، أو لأنّه مُبيّن في علم آخر، وإنّ وثاقة العلم والمعرفة واعتباره تدور مدار وثاقة مبادئه واستحكامها؛ لهذا لا تتحقّق المعرفة إلاّ على أساس وجودها، وهو: المعلوم والعالم والعلم، فإنْ لم يكن ثمّة خارج متحقّق للواقع، لم يكن ثمّة معلوم، وإذا لم يكن فرد يتمكّن من الاطلاع على هذا الواقع، لم يكن ثمّة عالمًا، وإنْ وجد المعلوم والعالم، إلاّ أنّ هذا العالم لم يسلك طريق فهم أسرار عالم الوجود واستيعاب حقائقه ووقائعه، فإنّه لن تكون هناك معرفة أصلًا[٢]، باعتبار أنَّ السفسطة تساوق إنكار المعرفة، وأنَّ مآلاتها إنكار الوقع الخارجيّ، والتشكيك في قدرة أدوات المعرفة -من عقل، ووحي، ونصّ، وغير ذلك من أدوات المعرفة- على معرفة الواقع الخارجيّ وكشفه، وكذا تغيّر العلم وعدم ثباته، ونسبيّة العلم وعدم إطلاقه؛ لذا يقول العلاّمة مصباح اليزدي: إنَّ لحالة الشكّ والترديد -علاوةً على ما يرافقها من عذاب نفسيّ- أخطارًا ماديّة ومعنويّة كبيرة للمجتمع،

---

[١] انظر: مطهّري، مرتضى، شرح المنظومة، ج١، ص٢٣.

[٢] - الآملي، جوادي، نظريّة المعرفة في القرآن، ص٦٤-٦٥.

فإنَّه مع إنكار قيمة المعرفة لا يمكن عقد الأمل على تقدّم العلوم والمعارف، ولا يبقى مجال للقيم الأخلاقيّة... بل إنَّ أقسى الضربات توجّه إلى العقائد الدينيّة... فإنَّ اتجاه الشكّ آفة خطيرة جدًّا تهدّد جميع الشؤون الإنسانيّة بالفناء، ومع رواج تلك النزعة لا يمكن أنْ يبقى ويستمر أيُّ نظامٍ أخلاقيّ وحقوقيّ وسياسيّ ودينيّ، وباعتناق هذا الاتجاه يمكن تبرير أيِّ ظلمٍ وجناية وذنب[١]. إذن الواقع والوصول إلى حقيقة الأشياء لا يتمُّ إلاَّ من خلالٍ أدوات المعرفة والعلم، وهي العقل، والوحي، والنصّ، والحسّ، والتجربة، والشهود، وكما هو معروف في نظريّة المعرفة في عصرنا الحاضر، فالتكامل بين الوحي والنصّ والعقل والواقع موجود، بلا تقاطع أو تضاد، فكلّ هذه المنابع تدلّ على الواقع وحقيقة الأشياء، إلاَّ العلوم والمعارف الحقيقيّة، فلا سبيل لمعرفتها إلاَّ بالعقل البرهاني؛ لذا يقول العلاّمة المظفّر: إنَّ العلوم الحقيقيّة التي لا يُراد بها إلاَّ الحقّ الصراح لا سبيل لها إلاَّ سبيل البرهان؛ لأنَّه وحده -من بين أنواع القياس الخمسة- يصيب الحقّ ويستلزم اليقين بالواقع. والغرض منه معرفة الحقّ من جهة ما هو حقّ، سواء أكان سَعْي الإنسان للحقّ لأجل نفسه ليناجيها به وليعمّر عقله بالمعرفة، أو لغيره لتعليمه وإرشاده إلى الحقّ[٢]. وكلامنا هذا لا يعني أنَّ الواقع متعدّد، بل الحقيقة واحدة في نفس الأمر والواقع لا حقائق متعدّدة أو واقع متعدّد. فلا نسبيّة ولا تعدّدية للحقيقة والواقع، فالقائلون بنسبيّة العلوم يرد عليهم أنَّ قولكم: كلُّ علمٍ نسبيّ، إنْ كان قضيّة مطلقة وسيّالة، فهو اعتراف بعدم النسبيّة، فهذا من قبيل ما يلزم من وجوده عدمه؛ حيث إنَّها قضيّة كلّيّة موجبة، وهذه القضيّة تنقض بسالبة جزئيّة، أي: (إلّا هذه القضيّة) فإنَّها مطلقة، وإنْ كانت قضيّة نسبيّة، فلا تنفع في إخضاع الآخرين؛ لعدم قاعديّتها، وبالتالي لا يحقّ لهم تسليط سوطهم على الناس للاعتراف الكاذب بنسبيّة القضايا وعدم القاعديّة؛ باعتبار أنَّ هذا

---

[١] - اليزدي، مصباح، م.س، ج١، ص٢٨.

[٢] - المظفّر، محمّد رضا: المنطق، ص٣١٣.

أمر نسبيٌّ بهم[١]:

فعند أولئك المشككين والنسبيين مفاهيم الله تعالى، أو اليوم الآخر، أو الجنّة والنّار، هي مجرّد مفاهيم خياليّة أسطورية صاغها عقل المصلحين الدينيّين لهدفٍ نبيلٍ؛ وهو حثّ النّاس على التواصل والتلاقي والتناصر... وإبعادهم عن التناحر والظلم وغير ذلك من الأعمال السيّئة... فالمقصود من النّار والجنّة ليس الحقيقيّة منها أو الواقعيّة، وإنَّما الغاية منها هو الوعظ الدينيّ فقط، أي محاولة تأديب الإنسان وسَوقه نحو الكمال ليس إلاّ[٢]. فدَوْر كل من العقل والوحي والنصّ الدينيّ الحكاية عن الواقع، ففي مجال العقل الأمر واضح، بينما في مجال الوحي أُشكل فيه، فنحن نسألهم: لو فرضنا أنَّ النصوص الدينيّة غير حاكية عن الواقع، فكيف يمكن العثور على الأجوبة عن مبدأ الوجود وموقعيّة الإنسان في العالم، والهدف من الخلقة، ونهاية العالم؟ مضافًا إلى أنَّ هدف القرآن الآخر هو بيان الطريق الواقعيّ للسعادة والشقاء في الدنيا والآخرة، وهذا لا ينسجم مع النصّ الدينيّ وإنَّه لا يحكي عن الواقع، فبناءً على أدلَّة إثبات ضرورة الوحي والدين السماويّ، يتّضح أنَّ من أهداف الكتب السماويّة تقديم إجابات معرفيّة عن الأسئلة الأساسيّة المحدّدة لمصير الإنسان نظير الأسئلة أعلاه. إذن العلوم والمعارف الإسلاميّة تُستفاد من الطرق نفسها، وهذه العلوم والمعارف تكون نتاج تلك الطرق على اختلافها، مع حكاية الجميع عن الواقع، وهذا الواقع غير محصور بعالم المادّة بخلاف المادّيّين الذين حصروا الوقائع بعالم المادّة، مما يعني أنّه لن يتسنّى إقامة برهان يقينيّ لإثبات واقع خارج نطاق المادّة، لأنَّه لا وجود أساسًا لهذا الواقع. بينما الإلهيّون لا يسلّمون بانحصار الواقع بعالم المادّة، بل الواقع أو نفس الأمر عندهم أعمّ من الخارج والذهن، ومع افتراض اتّساع الواقع لما يشمل عالم المادّة والمجرّدات، فلن يكون الوصول إليه عسيرًا أو مستحيلًا، بل بالإمكان

[١] – المصريّ، أيمن، م.س، ص٤٧.

[٢] – الحائري، محمّد حسين، الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة، ص٣١٩.

الوصول إليه عن طريق العقل، وطريق الوحي، وَ بالإمكان اعتماده لإثبات الكثير من الحقائق الدينيّة بالنسبة إلى من قام عنده الدليل العقليّ على وجود الله سبحانه وإرسال الرسل[١]. فنتيجة هذا المبحث تتلخّص في كون العلوم الإسلاميّة تعمل على كشف وإصابة الواقع ومعرفة حقائق الأشياء وأدواتها في ذلك العقل والوحي والنصّ، وكلّ هذه المنابع متكاملة فيما بينها.

ومع وجود هذه الأدوات لا يصعب على الباحث معرفة الواقع، علاوة على معرفة الأسباب التي أدّت إلى صدور هذه النصوص، وكونها لا تكون بمعزل عن ثقافة المجتمع وبيئته التي نزلت فيه، والشاهد على ذلك نسخ وتبديل كثير من الأحكام التي نزلت على مراحل وبشكل تدريجيّ في عمود الواقع، فهذا يعني أنَّ النصّ جاء مراعيًا للمجتمع الذي نزل فيه وأنَّ الأحكام أُقرّت بملاحظة المجتمع وبيئته؛ لذا من أراد دراسة هذه الظاهرة أيْ دراسة الواقع لفهم النصّ الدينيّ، يتحتّم عليه اتّخاذ المنهج الموضوعيّ ليفهم هذه المعادلة وركيزتها في ذلك الواقع.

وهكذا يتغيّر الموقف تمامًا في ساحة العلوم والمناهج الإسلاميّة فهي تبنّت القواعد الصحيحة والشروط الواجب اتّباعها في فهم النصّ وتفسيره، وجعلت الواقع منطلقها في ذلك؛ لهذا ذهب غالبيّة علماء المسلمين إلى عدم معذوريّة من خرج عن الشروط والقواعد والأدوات الاستنباطيّة في فهم النصّ، وبذلك نصل إلى اليقين المرتجى في المعارف والعلوم الدينيّة؛ لكونها تعتمد على جملة أسس وعناصر يتداخل فيها العقل والوحي والنصّ والوجدان والحسّ، وبالاستعانة بهذه العناصر منفردة أو بانضمام بعضها إلى بعضها الآخر يتوصّل الإنسان إلى ساحل الاطمئنان وبَرْدِ اليقين.

[١] -الآملي، حسن زاده، نفس الأمر، ص٦٢.

## ٢- تغيّر الواقع ومآلات منطقة الفراغ

إنَّ ما تبنّاه علماء المسلمين من شيعة وسنّة من أنَّ الأحكام الواقعيّة مجعولة من قبل الشارع لجميع المكلّفين، وفي هذه الحالة تتنجَّز على المكلّف ويُطالب بها، هو الأمر السائد، بينما يوجد رأي يسمّى بالتصويب الأشعريّ، مفاده: إنَّه ليس في الواقعة التي لا نصّ فيها حكمٌ معيّنٌ يُطلب بالظنّ، بل الحكم يتبع الظنّ، وحكم الله تعالى على كلّ مجتهد (هو) ما غلب على ظنّه، وهو المختار[١]، فهذا النحو من الاجتهاد يفترض خلوّ الواقع من أيّ حكم إلهيّ في الموارد التي لا نصّ فيها، وهذا نوعٌ من الفراغ الذي عمل الأشعريّ على سدّهِ، بينما النوع الآخر هو المعتزليّ الذي ذهب إلى أنَّ منطقة الفراغ ليس كما صوّرها الأشعريّ، حيث يقول: إنَّ الله سبحانه أحكامًا واقعيَّة ثابتةً في حقّ المكلّف، لكنّ هذه الأحكام تتغيّر وتتبدّل في حال انتهى المجتهد إلى رأي مغاير لها ليحلّ رأيه محلّها، فكأنّ الأحكام الواقعيّة -كما يقول السيّد الشهيد باقر الصدر في تقريب التصويب المعتزليّ- مقيّدة بعدم الحجّة -لدى المجتهد- على خلافها، فإنْ قامت الحجّة على الخلاف، تبدّلت واستقرّ ما قامت عليه الحجّة[٢]. نقول هذا الكلام من الطرفين غير مقبول: أمّا على المستوى الأوّل، فإنَّه واضح البطلان؛ لأنَّ ما يتوفّر لدى المجتهد من أدلّةٍ وحجج، فإنَّها جاءت لتخبر عن حكم الله سبحانه وتحدّد موقفنا تجاهه، فلا يمكن افتراض أنّه لا حكم لله من حيث الأساس؟. وأمّا على المستوى الثاني، فهو باطل أيضًا؛ لأنَّه مخالفٌ لظواهر الأدلَّة، وما دلّ على اشتراك الجاهل والعالم في الأحكام الواقعيّة[٣]، فالقول بخلوّ الواقع من حكم -ما يُصطلح عليه بمنطقة الفراغ التي عمل الأشعريّ والمعتزليّ على إعمال الرأي فيها أي القول بالتصويب- هو اتّهامٌ للشرع بالنقص وعدم الشموليّة، وهذا ما ذهب إليه السيّد الشهيد بقولهِ: الحقيقة

[١] - الغزالي، أبو حامد، المستصفى في الأصول، ص٣٥٩.

[٢] - الصدر، محمّد باقر، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، ج١، ص١٦.

[٣] - الصدر، محمّد باقر، م.س، ج١، ص١٧.

أنَّ القول بالتصويب يعكس اتّهامًا للشريعة بالنقص وعدم الشمول، الأمر الذي يفتح الباب على تصويب كلّ الآراء رغم اختلافها وتضاربها[١]. فخلاصة بطلان الكلام المتقدّم هو أنَّ ثمة واقعًا محدّدًا على مستوى العقيدة والتشريع، وهذا ما دلّت عليه النصوص الدينيّة، وهذا الواقع ثابتٌ لا يطوله التغيّر، وحصولنا على اليقين من الأدوات المعرفيّة كالعقل والوحي والنصوص الدينيّة كاشفٌ عن الواقع لا مولّده أو موجده، أو أنّه تصرّف فيه من حيث تغيّر كُنهه وحقيقته. مما يعني أنَّ مصادر التشريع مادّة غضّة طريّة وحيّة منتجة للتفاصيل، مما يجعل علماءنا قادرين على استنباط كلّ حكم يحتاجه الإنسان في هذه الحياة ومراحلها[٢]، فهذا يعني سعتها وتماشيها مع كلّ الأزمنة ومع البشر جميعهم بتعاقب الأجيال؛ إذن لا يبقى مجال للقول بمنطقة الفراغ الخالية من أيّ حكم، وبالتالي خلوّ الواقع ليعمل المجتهد رأيه فيها، بل وجود عنصر المرونة والحياة في مصادر التشريع، يجعلها ذات صلاحيّة للتطبيق والاستيعاب لكلّ متغيّر، وبالتالي الوقائع الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي تحدث وتتطلّب أحكامًا جديدة، فإنَّ أحكامها موجودة ضمن الأصول والقواعد العامّة التي تستوعب كلّ ما هو جديد في حياة الإنسان، فلا تصل النوبة إلى إعمال الرأي ليقع في التصويب، كما حدث مع الأشعريّ والمعتزليّ الذين نتج عن اجتهادهما الحكم على الشريعة بالنقصان وعدم استيعاب الحياة الإنسانيّة. فمنطقة الفراغ ليست نقصًا حتى يرد الإشكال القائل: وجود هذه المنطقة يتنافى مع القول بتماميّة الشريعة، إذ يقول الله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي**﴾ (المائدة: ٣)، إضافةً إلى الروايات التي أشارت إلى أنّه ما من واقعة إلّا ولها حكم مشرّع. وفي مقام ردّ هذا الإشكال، نقول: كما أوضحنا أعلاه بأنَّ منطقة الفراغ لا تعني نقصًا أو إهمالًا من الشريعة لبعض الوقائع، وإنّما تعبّر عن الشمول والاستيعاب لجميع مراحل وجود الإنسان وتعاقب الأجيال، فإنَّ الشريعة لم

[١] - الصدر، محمّد باقر، المعالم الجديدة للأصول، ص٣٩.

[٢] - انظر: السبحاني، جعفر: أضواءٌ على عقائد الشيعة الإماميّة، ص٥٥٦.

تترك واقعة بلا حكم أو تشريع، بل يوجد حكم أوّلي بحقّها. نعم، يوجد حكم ثانويّ قد تركته لتشخيص الحاكم الشرعيّ، فهذا هو الذي يتغيّر نتيجة متطلّبات الزمان والمكان على مرّ العصور والأجيال، ومنحته صلاحيّات تحريم المباح أو إيجابه بحسب مقتضيات الظروف ومصلحة الإسلام، نظير إحياء الأرض من قبل الفرد، فإنَّ هذا التصرّف مباح ومشروع بطبيعتهِ، إلاَّ أنَّ الحاكم بإمكانهِ منعه عن إحيائها نتيجة ما يتطلّبه النظام العامّ ومقتضيات الظروف[١]. باعتبار أنّ هذا العنصر -الأحكام الثانويّة- يُبقي الدين مادّةً مرنةً وحيّةً صالحة في كلّ العصور لحلّ المشاكل والمعضلات التي تعتري حياة الأجيال والإنسانيّة بشكل عامّ، ولازم ذلك أن تستطيع الحكومة الإسلاميّة في جميع الظروف والحاجات الجديدة التي تعتري حياة الإنسان كنوع أنْ تضع أحكامًا ومقرّراتٍ لم يكن موضوعها موجودًا في سالف الزمن، ومستندهم في ذلك المبادئ والأسس الإسلاميّة[٢].

والأمر الجدير بالذكر هنا أنَّ مساحة منطقة الفراغ ليس المباحات بالمعنى الأعمّ فقط، كما ذهب إلى ذلك الشهيد باقر الصدر الذي اعتبر أنَّ هذا الحقل خالٍ من الإلزام، أي كون الموضوع على الإباحة الأصليَّة أو الاستحباب أو الكراهة، بل تشمل تشخيص الموضوعات وتحديد الأولويّات، أي ما يرتبط بتشخيص المواضيع الخارجيّة، وفصل الاختلافات الشخصيّة، وتحديد الأولويّات في مسائل التزاحم كالأهمّ والمهمّ، أو في مسألة الواجبات (أيّها أهمّ)، باعتبار أنَّ هذه الأولويّات تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، وهذا ما يسمّى بالأحكام الولائيّة[٣]. والمساحة الأخرى هي الأحكام العامّة التي يكون موضوعها المجتمع، وإذا ما صار الأفراد موضوعها، فإنَّ ذلك يكون بسبب إيجاد المجتمع لها، وإنَّ هذه الأحكام يصطلح

[١] - الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، صص٦٨٢-٦٩٠.

[٢] - انظر: مطهّري، مرتضى، ختم النبوّة من مجموعة آثار، ص٤٥.

[٣] - الحكيم، محمد باقر، المجموعة الكاملة لبحوث مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهاد، ج١٤، ص١٢٧.

عليها بالأحكام الحكوميّة -حسب من ذهب إلى جعل هذه المساحة من دائرة منطقة الفراغ- وهي بحاجةٍ لمن يكتشفها ضمن ضوابط وآليّات محدّدةٍ تتكئ على المصالح والمفاسد العامّة في حدود إطار الكتاب والسنّة ومبادئها الكلّيّة، بخلاف أغلب الأقسام الأُخر التي يتوقّف استنباطها بشكلٍ مباشرٍ على الكتاب، والسنّة، والعقل، والإجماع. وكُنه هذه الأحكام هو المسائل الصحّيّة، والثقافيّة، والماليّة، وقضايا السلم، والحرب، وغيرها من القضايا العامّة التي تلعب الدولة فيها دور الوكيل عن المجتمع. إنَّ هذه المساحة لم تخرج عن دائرة صلاحيّات الحاكم الشرعيّ التي منها الحفاظ على النظام العامّ، وعليه لا تخرج هذه المساحة عن دائرة منطقة الفراغ وصلاحيّة الحاكم الشرعيّ، والمساحة الأخرى هي المعاملات التي لم يُذكر حكمها؛ لكون الشارع ترك حكمها بسبب المتغيّرات الزمانيّة والمكانيّة. وفي الوقت نفسه فإنّ الشارع لم يتركها من غير ذكر قواعد وأصول للمعاملات التي يُملأ الفراغ الشرعيّ بحسبها[1]. ومنها أيضًا مساحة المجهولات، التي لم يرد لها عنوان في الشرع، أو ما يعمّه من إطلاق، أو عموم لفظيٌّ ونحوه، بل هو من المجهول الذي كشف عنه تطوّر الإنسان والمجتمع في الحياة لاحقًا، وهذه المساحة تتفرّع موضوعاتها بين أفعالٍ وتروكٍ، وعلاقات بين البشر، أفرادًا وجماعاتٍ ودولًا. إذن هي وليدة حركة المجتمع والإنسان في هذه الحياة، التي يشكّل عامل المعرفة والعلم فيها دورًا رئيسيًّا ومهمًّا في تزايد حجم قدرة الإنسان على التصرّف في محيطه على الأرض وفي أعماقها وفي الفضاء، وبالتالي يفضي إلى أساليب جديدةٍ من الضبط والتنظيم والسيطرة... فهذا المجال لم يكن يمكن التنبّؤ به في عصر صياغة التشريع، بل ربّما بعض موضوعاته تعتبر ضربًا من الخيال آنذاك، فلا مبرّر له، وليس من الحكمة أنْ يكشف عنه الوحي الإلهيّ؛ لأنَّ الحكمة تقضي بإطلاق حرّيّة البشر وعدم حصرها في قوالب وصيغٍ تنظيميّةٍ قد لا تنسجم مع التطوّر الذي تقضي به طبيعة الحياة وتقلّباتها، فهنا يلحظ حتّى البرامج التنظيميّة التي

---

[١] - معرفة، هادي، المجموعة الكاملة لبحوث مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهاد، ج١٤، ص٣٥٧.

يحتاجها الفرد أو المجتمع، وهو يتّسع لكلّ شيءٍ من تقلّبات الإنسان وأفعاله وما يتركه، وعلاقاته بالطبيعة والمجتمع عدا العبادات[١]. فبلحاظ المتقدّم اختلفت عن مساحة المعاملات المتقدمة، وهذه المساحة تشمل الفراغ التنظيميّ الحكوميّ والفراغ التشريعيّ، وكذلك يشمل المساحة الآتية المسمّاة بالموضوعات المستحدثة[٢]، وهي التي ترتبط بالحوادث الجديدة والمسائل المستحدثة والنوازل وكلّ هذه الأمور تقع في دائرة منطقة الفراغ، وبالتالي تقع تحت سلطة التشريع، بمعنى أنّ الفقيه هو من يُبيّن أحكامها مستندًا إلى القواعد الكلّيّة والأصول العامّة التي كان الأئمّة يملؤون هذا الفراغ في بيان أحكام هذه الحوادث؛ إذ إنَّ الشارع لم يُبيّن كلّ التفاصيل، نظير الأراضي المفتوحة التي لم يأت فيها الشارع بنصٍّ يرتبط بحكمها، كما يُجمع على ذلك المسلمون، بل إنَّ هذا الحكم قد ذكر بعد رسول الله ﷺ، وكلّ الحوادث من هذا النوع يملأ المجتهد الفراغ فيها[٣].

وهذه المساحة شاملة لكلّ النوازل والمستحدثات التي تقع لأوّل مرّةٍ، الخالية من أيّ نصٍّ تشريعيٍّ، صريحًا كان أم ظاهرًا، بأيّ أنحاء الظهور حتّى العموم والإطلاق. وهذه الأمور المستحدثة من المسائل كثيرةٌ وموجودة في أغلب أبواب الفقه، كما في عصرنا هذا، ولا يوجد نصٌّ بخصوصها، لكونها لم تكن محلًا للابتلاء آنذاك، بل ولم يردّ فيها نصٌّ خاصٌّ في الكتاب والسنّة[٤].

فخلاصة مبحث منطقة الفراغ، إنَّه لا توجد منطقة فراغ تشريعيٍّ؛ لتنافي ذلك مع شموليّة الشريعة وكونها ناقصة. نعم، إنْ قبلنا بذلك تنزّلًا، فإنَّها مختصّة فيما لا نصّ فيه، أي الخالية من النصّ القرآنيّ والنصّ الروائيّ، ومقصودهم من دائرة الفراغ هو أمران: الأوّل: مساحة تنظيم المجتمع التي سمّيناها بمنطقة الفراغ

[١] - شمس الدين، محمّد مهدي، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلاميّ، صص١٠٧-١١٢.

[٢] - هذه المساحة تبنّاها محمّد باقر الحكيم، وبعض علماء أهل السنّة.

[٣] - الحكيم، محمّد باقر، المجموعة الكاملة من مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهاد، ج١٤، ص١٢٧.

[٤] - الشيرازيّ، ناصر مكارم، بحوث فقهيّة هامّة، ص٢٣٩.

الولائيّة أو الحكوميّة، والثانية: مساحة الفراغ في أصل التشريع، التي لا نصّ فيها كما في المسائل المستحدثة، كزراعة الأعضاء، والاستنساخ البشريّ، وهنا قلنا بوجود مبادئ وقواعد كلّيّة وأصول عامّة جعلتها الشريعة في متناول الفقيه أو الحاكم الشرعيّ ليفتي بِحُكمٍ مَا، وبذلك ترتفع الإشكالات من نقص الشريعة وعدم شموليّتها، والتفسير بالرأي المسمّى بالتصويب كما بيّنا أعلاه، فلا يبقى إشكال واقعيّ فيها، بل حتّى المسائل التنظيميّة للمجتمع أو ما يصطلح عليه بالفراغ الحكوميّ يقع في متناول يد الحاكم الشرعيّ، وبهذا يكون مفهوم منطقة الفراغ في العلوم والمناهج الإسلاميّة واضحًا، بأن لا وجود لمنطقة تخلو من حكم لواقعة من الوقائع.

## الخاتمة

١- إنّ العقل قوّة درّاكة ومشخّصة، وهي ضابطة الفهم والإدراك التي ينفصل ويفترق بها الإنسان عن غيره من باقي المخلوقات، وتعدّد المعاني للعقل ناشئ من تعدّد الوظائف والفعاليّات التي يقوم بها العقل، وهذا لا يعني إعطاء المساحة التامّة له، وإنّما حكومته ودائرة حجّيّته منحصرةٌ في دائرة الموضوعات الكلّيّة الحقيقيّة، وأمّا ما سوى ذلك من الموضوعات فهي خارجة عن حكومته، كالأحكام الشرعيّة والقوانين الوضعيّة؛ لأنّ هذه الأمور هي اعتباريّة والأمور الاعتباريّة بيد المعتبر، وكذلك الموضوعات الشخصيّة المتغيّرة التي لا سبيل للبرهان عليها بالفعل لا بالذات ولا بالعرض، إلّا بعرض طبائعها الكلّيّة. نعم، يمكن للعقل القطع بثبوتها لموضوعاتها الشخصيّة بالفعل عن طريق المشاهدة الحسّيّة.

٢- الوحي يمثل القناة المعرفيّة الإلهيّة، وطريقته تختلف عن طرق الاتصال الحسّيّ أو المدركات العقليّة، فالمعرفة المختصّة بهذه القناة تتعالى على المعرفة الحسّيّة والعقليّة والمذاهب الروحيّة الذاتيّة للإنسان حتى لو بلغت القمّة في مرتبة الولاية، فدور العقل ينتهي عند التسليم بميدان الغيب وعالمه دون الدخول في كنهه أو حقيقته؛ لأنّه لا يقع تحت سلطانه. نعم، أساس الوحي يُعرف بمقدمات راجعة إلى الحسّ والمشاهدة في عالم الشهادة، فيُقرّها العقل ويَثِقُ بها، وأيضًا فإنَّ التفكير العقليّ هو المؤدّي إلى حقيقة الإيمان بالغيب، وهو الذي أوصل الإنسان إلى المعرفة العلميّة، وبذلك ينكشف الفرق بين قناة الوحي المعرفيّة هذه وبين ما ذهبت إليه المدرسة الأخباريّة في الوحي؛ لأنّها تتكلّم عن آثار الوحي لا الوحي حقيقة.

٣- الواقعيّة أو الواقع يمثّل الأساس والركيزة الأولى لبروز نظريّة المعرفة، لكونها تثبت أصل العلم ومبدأه، والواقعيّة تعني الوجود -كما قلنا قبل قليل-

لما هو خارج عن الذات، وهذا ما نحسّه ونشعر به من خلال الفعل والانفعال معه، والذين ذهبوا إلى إنكار هذا الواقع واهمون ومكابرون، يسقط إنكارهم بمجرّد مواجهة واقعة عمليّة؛ لأنَّ كلّ إنسان يتعامل مع الأشياء وفق هذا الواقع أو الواقعيّة، وإنْ ادّعى خلاف ذلك على المستوى النظريّ، فإنَّا نجد الإنسان يفرح في حالات، ويحزن في حالات مغايرة، ويهرب من الخطر في أخرى، فهذه الأمور شواهد حيّة على هذه الواقعيّة ووجودها حقيقيّ لا وهميّ؛ وبهذا لا مكان للسفسطة وإنكار الحقائق بكلّ صورها؛ لذا بُنيت الفلسفة الإسلاميّة بكلّ مشاربها على مسألة الوجود والواقع. إذن يمثّل هذا الأُس حجر الأساس في المعرفة وقيمتها؛ لذا يمكن لكلّ مفكرٍ التحقّق من صحّة أو خطأ كلّ قضيّة بانطباقها وعدم مطابقتها للواقع الخارجيّ.

٤- لا ينبغي الشكّ بموضوع المعرفة والإدراك أو العلم المتمثّل بالواقع، وفي نوعيّة تصوّراتنا عن الوجود والواقع التي من شأنها أنْ تنعكس بصورة حاسمة على مجمل رؤيتنا حول الله تعالى والكون والإنسان والمصير؛ لذا من جهل معرفة الوجود أو الواقع يسري جهله في أمّهات المطالب ومعظمها. وبالذهول عنها فاتت عنه خفيّات المعارف وخباياها.

٥- المقصود من دائرة الفراغ هو أمران: الأوّل: مساحة تنظيم المجتمع التي سمّيناها بمنطقة الفراغ الولائيّة أو الحكوميّة، والثاني: مساحة الفراغ في أصل التشريع، التي لا نصّ فيها كما في المسائل المستحدثة، كزراعة الأعضاء، والاستنساخ البشريّ، وهنا قلنا بوجود مبادئ وقواعد كلّيّة وأصول عامّة جعلتها الشريعة في متناول الفقيه أو الحاكم الشرعيّ ليفتي بحكم ما في دائرة ما يسمّى بمنطقة الفراغ، وبذلك ترتفع الإشكالات من نقص الشريعة وعدم شموليّتها، والتفسير بالرأي المسمّى بالتصويب كما بينا أعلاه، فلا يبقى إشكال واقعيّ فيها.

٦- إنَّ العلوم والمناهج الإسلامية تعمل على كشف وإصابة الواقع وكذلك

تعمل على معرفة حقائق الأشياء وأدواتها في ذلك العقل، والوحي، والنصّ، وكلّ هذه المنابع متكاملة فيما بينها من حيث المساحة والمآل، وفي عين ذلك لا تتأثّر مكانة الوحي ومصدريّته في كشف الواقع ومعرفة الحقائق، وإنْ تعدّدت مراحله، كما في قضيّة الوحي ونزول النصّ الإلهيّ وبين إعماله وفهمه؛ لأنّ للواقع وحقيقة الأمر تأثير في فهم المراحل التي مرّ بها النصّ.

٧- إنَّ العلاقة بين العقل والوحي والواقع تحكمها الأهداف والغايات ويمثّلها محور ثابت، وهو ركيزة الوحي، بينما المرونة والمتغيّرات فتمثّلها الوسائل والأساليب المتغيّرة تبعًا للزمان والمكان (الواقع)، وهي ركيزة متغيّرات العقل ومنطقة عمله.

## قائمة المصادر والمراجع


١ .القرآن الكريم

٢ .ابن سينا، حسين بن عبد الله، كتاب الشفاء، لا.ط، إيران، مكتبة المرعشي، ١٩٦٠م.

٣ .ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، ط٣، بيروت، دار صادر، ١٩٩٣م.

٤ .أحمد، عزمي، الفلسفة والدين في مدينة الفارابي الفاضلة، ط١، بيروت، علم الكتب، ٢٠١٥م.

٥ .الأردكاني، محمّد علي، «القيم الأخلاقيّة بين الاعتبار والواقع»، مجلّة الدليل، قم، العدد الرابع، ٢٠٢٠.

٦. الآملي، حسن زاده، نفس الأمر، مجلة تراثنا، قم، السنة الثالة، العدد الأول، ١٤٠٧هـ.

٧ .الآملي، جوادي، نظرية المعرفة في القرآن، لا.ط، بيروت، دار الصفوة، ٢٠١٧م.

٨ .الآملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ط٢، إيران، انتشارات علمي وفرهنكي وانجمين إيرانشناسي فرانسه، ١٣٦٧هـ.ق.

٩ .الأهوازي، ابن السكّيت، ترتيب إصلاح المنطق، ط١، طهران، ميقات، ١٤١٢هـ.

١٠. الجوهريّ، إسماعيل، الصحاح، ط٤، بيروت، دار العلم، ١٩٨٧م.

١١. الحائري، محمّد حسين، الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة، ط٢، قم، دار البشير، ١٤٢٦هـ.

١٢. الحرّ العامليّ، محمّد بن حسن، الفصول المهمّة في أصول الأئمّة، ط١، قم، دليل ما، ١٤٢٢هـ.

١٣. الشرازي، ناصر مكارم، بحوث فقهيّة هامّة، ط٢، قم، سليمان زاده، ١٤٢٨هـ.

١٤. الصدر، محمّد باقر، اقتصادنا، ط١، بيروت، دار التعارف، ١٩٩١م.

١٥. الصدر، محمّد باقر، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، ط١، بيروت، دار الكتاب، ١٩٨٠م.

١٦. الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، ط٢، النجف الأشرف، نعمان، ١٩٧٥م.

١٧. الطباطبائيّ، محمّد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، تعليق: الشهيد مطهّري، لا.ط، العراق، المؤسّسة العراقيّة للنشر والتوزيع، ٢٠١٦م.

١٨. الطباطبائيّ، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ط٥، قم إيران، دفتر انتشارات إسلامي جامعه مدرّسين حوزة علميّة، ١٤١٧هـ.ق.

١٩. الطباطبائي، محمّد حسين، نهاية الحكمة، ط٢، إيران، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤٢٧هـ.

٢٠. الطحّاوي، أبو جعفر، العقيدة الطحّاويّة، ط١، بيروت، دار ابن حزم، ١٩٩٥م.

٢١. الطوسي، نصير الدين، تجريد الاعتقاد، ط٢، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤٠٧هـ.

٢٢. الغزالي، أبو حامد، المستصفى في الأصول، ط٤، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦م.

٢٣. الفارابي، أبو نصر، عيون المسائل، ط١، بيروت، دار الهلال، ١٩٩٥م.

٢٤. الفراهيدي، خليل، كتاب العين، ط٢، قم، نشر الهجرة، ١٤٠٩هـ.

٢٥. المصريّ، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ط١، بيروت، دار الأميرة، ٢٠١٢م.

٢٦. المصريّ، أيمن، منتهى المراد في علم أصول الاعتقاد، ط١، بيروت، دار الأميرة، ٢٠١٤م.

٢٧. المظفّر، محمد رضا، المنطق، ط١، بيروت، التاريخ العربيّ، ٢٠٠٤م.

٢٨. الميلاد، زكي، الفكر الإسلاميّ بين التأصيل والتجديد، ط١، بيروت، دار الصفوة، ١٩٩٤م.

٢٩. اليزدي، مصباح، أصول المعارف الإنسانيّة، ط١، بيروت، أم القرى، ٢٠١٩م.

٣٠. اليزدي، مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، تحقيق: محمّد عبد المنعم الخاقاني، ط٣، بيروت، دار التعارف، ٢٠١٥م.

٣١. اليزدي، مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، ط١، بيروت، دار المعارف، ٢٠٢٢م.

٣٢. اليزدي، مصباح، دروس في فلسفة الأخلاق، ط١، قم، مؤسسة اطلاعات، ٢٠٠٣م.

٣٣. جابر، علي، نظريّة المعرفة والإدراكات الاعتباريّة عند العلاّمة الطباطبائيّ، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١م.

٣٤. شمس الدين، محمد مهدي، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلاميّ، ط٢، بيروت، دار إحياء التراث، ٢٠٠٧م.

٣٥. عمارة، محمّد، معالم المنهج الإسلاميّ، ط٢، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٩م.

٣٦. مطهّري، مرتضى، ختم النبوّة من مجموعة آثار، ط١، طهران، مؤسّسة صدرا، ١٣٨٠هـ ق.

٣٧. مطهّري، مرتضى، شرح المنظومة، تعريب: عبد الجبار الرفاعي، ط٢، بيروت، دار الكتاب، ١٩٩٧م.

# الوضعية المنطقية و واقعيتها الموهومة

## قراءة نقدية لمآلات الوضعية المنطقية في ضوء المعرفة الإسلامية

الشيخ عبد الباسط جعفر فارس[1]

### المقدمة

ثمة مراحل في تاريخ الفلسفات كأنّ الزمن فيها يُطوى ولا يتدرّج، مراحل لفّظت مذاهب قامت على أوهام أفكار استنفدت نفسها. هذا ما حصل مع ما سُمّي بالوضعيّة المنطقيّة التي طفرت في القرن العشرين زمن سيادة النزعة التجريبيّة مترافقة مع ظاهرة عزوف جيل من العلماء والفلاسفة عن بناء أنساق تستوعب الوجود والمعرفة والقيم كافة، وقد أخذت المناهج المتناسلة من فروع المعرفة مكان المدارس الكبرى حيث أصبحت الفلسفة مجرد أسلوب للبحث.

ليس عبثاً أن تتأكّد هذه الظاهرة في ذلك القرن على يد مذهب يرى أنّ المنطق يجب أن يكفّ عن البحث في قوانين الفكر، كما تفعل الميتافيزيقا، ويتوجّه إلى دراسة تلك القوانين باعتبارها انتقالاً من قضايا لغويّة إلى أخرى حيث تصبح اللغة جوهر التفكير والموضوع الفعلي للمنطق.

[1] باحث متخصص في العلوم الإسلامية وأستاذ بحوزة الإمام علي(ع)، بيروت.

خُيّل إلى أصحاب الوضعية المنطقية، وأذيالها من المتغرّبين العرب، أنّ وئام العلم والرياضيات سيدوم بقاؤه بعد أن تحرّر من إحراجات الفلسفة التقليدية، لكن سرعان ما تبدّى زيف التفاؤل وأصبحت الوضعية في معرض النقض والنقد، وبدأت تفقد بريقها لدى الخاصة والعامة، عند قرابة منتصف القرن العشرين، وما لبثت أن تلاشت في غضون عقدين تقريباً، ولم تعد تيارًا مستقلاً في المعرفة.

وهذه المقالة التي تأتي في سياق إثبات واقعية المعرفة الدينية، والمدرسة الإسلاميّة خصوصًا، وإبطال الوضعية المنطقية وواقعيتها الموهومة، وتنطلق من مقاربة تعريفية لهذه المدرسة من حيث التسمية، والجذور، والنشأة، ومن ثمّ عرض أهم المبادئ التي قامت عليها هذا الوضعية عبر مسارها التاريخي والتطوّري، فكان عرض مبدأ قابلية التحقّق، الذي أريد منه إزاحة الميتافيزيقا، ومن ثمّ دراسة محاولة كارناب لجعل لغة العلم بديلًا عن مبدأ التحقّق فمحاولة كارل بوبر والنقلة من مبدأ التحقّق إلى مبدأ قابلية التكذيب .

وفي القسم الثاني من البحث، قراءة نقدية للوضعية المنطقية من منظور معرفي حضاري إسلامي، فكان التأكيد على هُراء الوضعية في إنكار الميتافيزيقا، وأهمية النقلة المعرفية التي أسّستها الفلسفة الإسلامية و تخطى الانحصارية المعرفية في الحسّ والتجربة، ونقد مبادئ الوضعية من منظور خاص: المذهب الذاتي في المعرفة للشهيد باقر الصدر، ومن منظور عام وأصول الفلسفة الإسلامية .

لنستنتج في خواتيم البحث أصالة المعرفة الإسلامية، وواقعيتها المكينة، وما قرّرته من أنّ المعرفة -بنوعيها الدينية والتجريبية- مقوّم رئيس من مقوّمات الحياة والوجود الإنساني في الأولى والآخرة.

## أوّلًا: الوضعية المنطقية قراءة في المفهوم والجذور والمآلات عند مؤسّسيها

### ١- في مصطلح الوضعي، والوضعيّة، والوضعيّة المنطقيّة:

#### أ- الوضعي

الوضعي: «ما كان من وضع واضع فهو موضوع أيضا .. والوضعي هو الحسّي أو التجريبي في مقابل التأمّلي أو الخيالي أو الوهمي وهو الصادق في مقابل الكاذب»[١].

الوضعي من «زاوية المعرفة: ما هو معطى، ما يقدمه الاختبار على سبيل الأمر الواقع، أما استعمال هذه الكلمة .. فقد بدأ مع الكتيّب الذي نشره «أوغست كونت» سنة ١٨٢٢ في كتاب: «Le catéchisme des industriels de Saint-Simon » حيث قال ليتريه: «منذ أمد بعيد، كانت الكلمة مستعملة في مذهب سان سيمون..... إن كلمة «وضعي» في مفهومها الأقدم والأعم، إنما تدل على الواقعي في مقابل الوهمي »[٢].

إذن، الوضعي يرادف الواقعي والنسبيّ والمعطى المباشر من التجربة، ومنه اشتقّ اسم «الوضعية».

#### ب- الوضعيّة

الوضعية: تُنسب إلى «أوغست كونت» (١٧٩٨ - ١٨٥٧) الذي أطلق عليها اسم «العقيدة الوضعية»، وهي مذهب من يرى أنّ الفكر مناطه الواقع، ولأنّه

---

[١] الحفني، عبد المنعم: «المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة»، ص٩٤٣-٩٤٤.

[٢] موسوعة «لالاند الفلسفية»، مج٢، ص ٩٩٨-٩٩٩.

قد عجز عن الكشف عن المبادئ والعلل الأولى والغايات النهائيّة، انصرف عن الميتافيريقا والدين، واكتفى بالبحث في ظواهر الواقع، والكشف عن العلاقات بينها، يتحرّى قوانينها، ولذلك مرّ الذهن البشري بمراحل ثلاث: اللاهوتيّة والميتافيزيقيّة، وهو الآن في المرحلة الوضعيّة»[١]، وهي في زعم «كونت»، قمّة التقدّم الفكري بعد أن اكتمل تطوّره التدريجي[٢].

نشأ وصف «الوضعيّة» من لحاظ الاهتمام فقط بما هو موضوع في الواقع الحسّي، وما فيه «من علاقات أو قوانين وأنه يجب من ثمة العدول عن كل بحث في العلل والغايات»[٣]. بناء على هذا اللحاظ، تأخذ «الوضعية» مكانها المناسب، بنظر «كونت»، في فلسفة العلوم الاجتماعيّة والطبيعيّة بعيدًا عن الدين وقيمه الأخلاقيّة، كما تندرج «الوضعيّة» تحت نظريّة المعرفة بوصفها نقيضًا للميتافيزيقا، وبديلًا عنها، أساسها المنهج العلمي الذي يقوم فقط على دراسة الظواهر لا إدراكها[٤].

**ت- الوضعية المنطقية**: وتسمى أيضًا، التجريبية المنطقية، أو الوضعية المحدثة

وضع هذا المصطلح في انجلترا مطلع القرن العشرين بوحي من «توماس مور» و«برتراند رسل»، ثم تقرّر عام ١٩٣١ على يد «بلومبرج» و«فايجل» ليترجم جملة من الآراء الفلسفيّة، اشتهر بها باحثون ذوو مشارب علميّة مختلفة في «فيينا»، يُبشّرون بفلسفة ادّعوا أنّها علميّة، منهجها التحليل المنطقي أو اللغوي، وهدفها استبعاد الميتافيزيقا من ميادين العلوم «بدعوى أنها تبحث في موضوعات لا معنى لها، طالما أنها تتجاوز الخبرة، ولا يمكن التحقّق من صدقها عمليًّا، ومن

[١] الحفني، عبد المنعم، م. س، ص ٩٤٣-٩٤٤.

[٢] بريل ليفي، «فلسفة أوغست كونت»، ص٣٥.

[٣] مراد، وهبه: «المعجم الفلسفي»، ص ٦٨٥.

[٤] جوليا، ديديه: «قاموس الفلسفة»، سلسلة (١)، ص ٢٨٨.

فلاسفتها: «شليك»، و«هان»، و«كرناب»، و«منجر»، و«جودل»، و«تارسكي»، و«آير»، و«دايل». وفي مصر كان زكي نجيب محمود»[١]. هذا المتيّم بالفكر الغربي، وعرّاب الوضعيّة المنطقيّة في العالم العربي، ذكر سبب تسميتها بقوله: «ولما كان «وضع» الأمور في عالم الواقع هو وحده مجال البحث العلمي، أطلق على النظرة العلميّة اسم «الوضعية»، فإن كان «الوضع» القائم الذي يشغل الباحث عبارة عن عبارات اللغة أو لفظة من ألفاظها، كانت «الوضعية» في هذه الحالة «وضعية منطقية»، ومن ثم كان هذا الاسم مميزًا لطائفةٍ من أصحاب الفكر صمّموا على أن لا يجاوزوا الواقع، وعلى أن يكون هذا الواقع، الذي يختصّون به، هو اللغة التى يصوّغ فيها سائر العلماء علومهم على اختلاف موضوعاتها»[٢].

فهي، إذن، «منطقية» من جهة أنّها تتّخذ من التحليل المنطقي منهجًا، وهي أيضًا «وضعيّة» من جهة كونها سليلة النزعات التجريبيّة الحسيّة في تاريخ الفلسفة، مع فارق بينهما نذكره لاحقًا.

### ❖جذور الوضعية المنطقية:

تجدر الإشارة إلى أنّ النزعة المتشدّدة التي أخدت بها الوضعيّة والوضعيّة المنطقيّة على وجه الخصوص، بإرجاع المعارف العلميّة كلّها إلى الخبرة الحسيّة، لم تكن شيئًا جديدًا خاصًا بالقرن العشرين، وإنّما كانت أبرز أدوات المعرفة في بداية التفلسف الساذج حيث بدأ الإنسان يتعرّف على الأشياء من حوله بإحساساته الظاهريّة، معتقدًا بأنّ الواقع لا يعدو عالم الظواهر. وقد تم تكريس هذه النزعة الحسيّة الساذجة مع فيزيائيي «إيونيا» الذين أنكروا وجود شيء خارج الطبيعة «فليس ثمة سوى طبيعة واحدة وزمان واحد»[٣].

---

[١] الحفني، عبد المنعم، م. س، ص٩٤٤.

[٢] محمود، زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص٣٠.

[٣] فرنار، جان بيار، أصول الفكر اليوناني، ص٩٢.

لم يشذ «أرسطو» عن هذه النّزعة، وإنّما قرّر أنّ «معرفة الأشياء وفهمها لا يفترضان الانفصال عن الحسّ، بل إنّ الحقيقة لا تخرج عن عالمنا، لأنها تقع تحت أبصارنا». الاستئناس ذاته بالحسّ المباشر، كمصدر وحيد وفيصل أخير في المعرفة، تم بعثه في العصر الحديث في صور وألفاظ مختلفة تحت شعارات مغرية كـ «العلميّة»، و«الخبرة»، و«التجربة» و«الصدق» ما لبثت أن كشف زيفها على يد بعض دعاتها.

أمّا الأسلاف الأقرب لهذه النزعة الحسيّة، فهم بعض فلاسفة العصر الحديث، أوّلهم: «فرنسيس بيكون» (١٥٦١-١٧١٦م)، رائد المنهج التجريبي، الذي لا يرى للعقل وظيفة في منهجه إلا كأداة تجريد وتصنيف، ففي نظره «ليس بين العقل البشري والحقيقة أية قرابة طبيعيّة، فينبغي، إذن، أن نتّجه إلى الطبيعة ذاتها من أجل معرفتها وليس لدينا من سبيل إلى ذلك سوى التجربة»[١].

على هذا الادّعاء بنى «بيكون» رفضه للمنهج الاستنباطي، مؤكّدًا على أهميّة منطق الاستقراء للعلم التجريبي، في كتابه «الأورغانون الجديد»[٢] بديلًا عن أورغانون «أرسطو».

أما ليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦م) فتنسب إليه الوضعيّة المنطقيّة بوصفه واضعًا لمنطق رياضيّ هدفه ضبط لغة علميّة شاملة تستخدم الرمز بدلًا من الكلمة. لكن الأهم من ذلك أنّ الوضعيّة المنطقيّة وجدت في تمييز «ليبنتز» بين حقائق العقل وحقائق الواقع مناسبة لتستل منه تمييزًا آخر بين قضايا تحليليّة وقضايا تركيبيّة، وتعتمده أساسًا في بناء فلسفة تحليليّة مساوية للوضعيّة المنطقيّة.

«ديفيد هيوم»(١٧١١-١٧٧٦م) استعارت منه الوضعيّة المنطقية شكّه في قدرة العقل على المعرفة، ونقده للميتافيزيقا والعلية، ورهانه على التجربة الحسيّة

[١] الشاروني، حبيب، فلسفة فرنسيس بيكون، ص٣٣-٣٤.

[٢] بيكون، فرنسيس، الأورغانون الجديد.

في المعرفة، باعتبار أنّ الحواس هي المنفذ الوحيد الذي تصدر عنه الأفكار، بل إنّ «أشدّ الأفكار حيويّة تظلّ دون أبهت الإحساسات»[١]، فالإحساس يمثل الواقع ذاته، أما الفكرة فهي ظهور ثان عنه.

هذه هي حدود الواقع عند «هيوم»، والتجربة وإن كانت في نظره شرطًا للمعرفة، لكنّها لا يمكن أن تكشف لنا الصلة الضروريّة بين الأشياء، ما دامت التجربة الأخيرة على ظاهرة ندرسها لا تضيف شَيئًا إلى التجربة الأولى، إذ غاية ما يفيد تكرار التجربة هو العادة، وأقصى ما تنتجه العادة هو الظنّ الذي لا يعدو كونه تخيّلًا، فنحن فقط نظن، لذلك كان الظنّ، بنظر هيوم، وسيلة الإنسان للعيش في ظلّ تسالمٍ مَا مع الطبيعة، تماماً كما تقوم به الغريزة عند الحيوان[٢].

عزّز مشروع «عمانويل كانط» (١٧٢٤-١٨٠٤) في إمكان المعرفة، ونقده للميتافيزيقا القطعية[٣] موقف الوضعيّة المنطقية، وزاد من تشدّدها إزاء كلّ ما هو ميتافيزيقي لا يقبل تحليلًا ولا يخضع للخبرة، فكلّ فكر يدّعي إدراك موضوعات تتخطّى إدراك التجربة يدخل في استحالة الميتافيزيقا النظرية، ويقع في الخطأ.

أما أوغست كونت (١٧٩٨-١٨٠٧م)، فله ثلاث أفكار رئيسيّة، كان لها أثر في الوضعيّة المنطقيّة، وهي: رد كل المعارف العلميّة إلى الخبرة الحسيّة، واستبعاد كلّ ما لا تثبت التجربة صحته، واعتبار «الوضعية» آخر مرحلة في تطوّر العقل البشري، ومهمّة هذه الأخيرة هي مواجهة الميتافيزيقا وطردها من كلّ ميدان حتى تدخل فروع المعرفة كافة تحت عباءة الفلسفة الوضعيّة.

يبقى هناك فارق يتعلّق بالموقف من الميتافزيقا، يميّز الوضعية المنطقية عن الوضعية القديمة، فإذا كانت هذه الأخيرة ترفض الميتافيزيقا على أساس أن

---

[١] هيوم، ديفيد، رسالة في الطبيعة الإنسانية.

[٢] م.ن.

[٣] كانط، إيمانويل، «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً».

قضاياها، «أقل وضوحًا من قضايا اللاهوت .. وعديمة النفع في حياة الإنسان، ومن ثم وجب رفضها والاكتفاء بقضايا المجال التجريبي، فإنّ رفض الوضعيّة المنطقيّة للميتافيزيقا قام على أساس أنّها كلام فارغ لا يحمل معنى يمكن وصفه بالصواب أو الخطأ»[١]، يعنى أنّ قضايا الميتافيزيقا عند «كونت» لها معنى مع أنهّا غير مفيدة في الحياة اليوميّة، بينما جاء موقف الوضعيّة المنطقية منها أكثر تطرّفًا من وضعيّة «كونت»، فالأولى ترفض الميتافيزيقا على أساس منطقي، أما الثانية فترفضها على أساس عدم جدواها وعدم منفعتها العمليّة.

هذا إلى جانب تأثّر الوضعيّة المنطقيّة بتجريبيّة «لوك»، و«باركلي» في تحديد معاني الألفاظ والعبارات، إضافة إلى دراسات المنطق الرياضي واللغة لـ«فريجه» و«وايتهيد»، و«برتراند رسل» و«فيتغنشتاين». ويُعدّ هذا الأخير من خلال رسالته المنطقيّة[٢] المرجع المباشر للوضعيين المنطقيين، فقد كان أوّل من أوصلهم إلى «نقطة التحوّل الحاسمة» على حد تعبير «شليك»، وهي أنّ التجربة يمكن أن تقوم على التحليل المنطقي لا على التحليل النفسي. والتحليل المنطقي عندهم يشمل اللغة الخاصّة والعامّة، ووظيفة الفلسفة تكمن في حراسة هذه اللغة بمنهج التحليل، للتمييز بين الألفاظ ذات المعنى، والألفاظ الخالية من المعنى، فـ«الفلسفة الحقيقيّة لا تعدو أن تكون مجرّد تحليلات وتركيبات لغوية»[٣].

تقاطعت جملة هذه المؤثرات العلميّة والفلسفيّة في مطلع القرن العشرين، مع رأي انتهت إليه بحوث بعض الفلاسفة، يدّعي أنّ المنطق والرياضيات يرجعان إلى بناء فكري واحد، أساسه القضايا التحليليّة التي يُستنبط بعضها من بعض دون أن تكون دالة على حقائق الوجود الخارجي[٤].

---

[١] الطويل، توفيق، «أسس الفلسفة»، ص١٩٩- ٢٠٠.

[٢] فيتغنشتاين، لودفيغ، رسالة منطقية فلسفيّة، ص٤-٥.

[٣] الطويل، توفيق، م.س، ص٤٤.

[٤] متس، رودولف، الفلسفة الإنجليزية في مئة عام، ج٢.

كان من شأن هذا الادعاء أن يستثير عددًا من الباحثين المتحمّسين، ليتداعوا مجتمعين على جملة من الشبهات العلمية والفلسفية ويبنوا عليها مبادئ عدّة تحت اسم «حركة الوضعيّة المنطقيّة».

❖ **النشأة:**

كانت مدينة «فيينا» البداية الفعلية لهذه الحركة عندما تحلّق مجموعة من المشتغلين بالعلوم حول بيان صدر عام ١٩٢٩ عنوانه «البناء العلمي للعالم»[١] يهدف الى استبعاد الميتافيزيقا من كل فروع المعرفة التي ينبغي لها أن تكون علمًا محصنًا، واستبدال لغتها «المزيّفة» بلغة معادلة تُحمل فقط على ما هو واقعي.

أما عرّاب حلقه فيينا «أرنست ماخ»، فقد تولّى مهمّة إلغاء الميتافيزيقا من النظريات العلميّة بمنهجه التجريبي، وكان لمبادئه الفلسفيّة أثر واضح على الوضعيّة المنطقيّة، خلاصتها فيما يلي:

- المعرفة الإنسانية غير ثابتة.
- لا وجود لحقائق قبليّة.
- لا وجود لمكان وزمان مطلقين.
- التجربة والملاحظة هما الأساس العلمي للتحقّق من صدق القانون أو المبدأ أو النظريّة.
- لا وجود لجواهر وراء الصفات المباشرة للأشياء[٢].

استفادت الوضعيّة المنطقيّة من هذه المبادئ انطلاقًا من السؤال الذي طرحه «ماخ» على عمل الفيزياء وأسسها لإثبات أنّ يقينَ نظريّةٍ ما يستند فقط إلى الحس، فكل عنصر لا يمكن مشاهدته يجب استبعاده، لأنّ الصلة الممكنة والوحيدة مع

[1] Soulez, Antonio, Manifeste du cercle de vienne et autres écrits.

[٢] خليل، ياسين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، صص ٢٩٠-٢٩٣.

الواقع هي الخبرة الحسيّة، لذا لا بدّ للنظريات العلمية أن تكفّ عن وصف البنية العميقة للواقع، وتعمل فقط على تلخيص الروابط القائمة بين الحواس التي تمثل المعطيات النهائية لمعرفتنا، فلكي يكون العلم نقيًّا وجليًّا يجب أن تحذف من لغته المفاهيم الميتافيزيقيّة، كالعلية والجوهر والقوة والشيء في ذاته. لا وجود «لأعماق» في العلم، كلّ شيء يطفو على السطح.

شبهة «ماخ» ذاتها تبعها «موريتز شليك» لصياغة فهم للعالم على المعطيات الحسية، من خلال ما يسمى بـ«التعريفات التوافقيّة أي تلك التي تربط كلّ مفهوم بالواقعة المطابقة له في الخارج، بحيث يصبح من السهل أن نفصل مضمون الألفاظ عن تعريفاتها الاتّفاقيّة المحضة والاستغناء عن الأحكام التأليفيّة القبليّة، «فإذا كانت معرفة العالم ممكنة، فهذا لأن المادة منسّقة بطريقةٍ معيّنة، وليس لأن العقل البشري يطبع صورته على المادة»[١].

امتدّ هذا الوهم الوضعي لحلقة «فيينا» ليطال الهندسة الأقليديّة وعلم الأحياء والأخلاق والعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، ويُخضعها لتحليلٍ صوريٍّ بأداة المنطق الرمزي لـ«فريجه»، و«رسل» لتخليصها مما أطلقوا عليه التعميمات الزائفة واستبدالها بفهم علميّ وضعيّ موحّد للعالم.

«عملنا هو التحليل المنطقى لا الفلسفة»: هذا بيان خلاصة أعلن فيها «كارناب» براءته من الميتافيزيقا أثناء تقديمه لمجموعة «وحدة العلم»[٢]، كما مثّل سابقةً خطيرة، وهي رفض الوضعيّة المنطقيّة للفلسفة عامّة، وموضوعاتها الرئيسيّة لا سيما مسائل الوجود والكلي والمطلق، فضلًا عن رفضها البحث في واقعيّة الأشياء والظواهر الطبيعيّة وقوانينها، ومصير الإنسان، بدعوى استحالة حلّها وخلوّها من المعنى.

---

[1] Manifeste du cercle de vienne, P. 123.

[2] Carnap, Rudolf, The unity of science, P. 290.

عمّم جماعة «فيينا» رفضهم هذا حتى على مسائل المعرفة وقيمتها، وقيم الحقّ والأخلاق والفنّ والجمال، باعتبارها ترفًا ميتافيزيقيًّا لا يمثّل الواقع.

بَنَت هذه الجماعة موقفها من الفلسفة على استنتاجات متسرّعة أنجزتها العلوم، وانعكست آثارها على الفلسفة ومناهج البحث، كعلم الفيزياء، والرياضيات، والمنطق الجبرى «لجورج بول».

لكن هذا الاستبعاد الكلي للمسائل الجوهريّة في الفلسفة استثنت منه الوضعيّة المنطقيّة ما اعتبرته فلسفة ذات معنى وفائدة، وهي علم المنطق بقسميه النظري (الرمزي والرياضي) والتطبيقى (المعرفة العلميّة). القسم الثاني، بوصفه منطقًا للعلم، أولته جماعة فيينا اهتمامًا خاصًا؛ لأنّ مهمّته هي تحليل حدود وقضايا العلوم المختلفة. ففي علم الفيزياء مثلاً، يبحث في العلاقات السببيّة بين الأشياء والظواهر بتحليل صورتها المنطقيّة. وفي علم النفس، تُدرس العلاقات المنطقيّة بين حدود ألفاظ النفس والبدن والصلة بين لغة القوانين النفسيّة التجريبيّة، ولغة القوانين الفيزيائيّة، بغضّ النّظر عن البحث في وجود النفس أو عدم وجودها، فعالم التحليل المنطقي، في نظر جماعة فيينا، هو عالم جهة الألفاظ والعبارات وليس عالم مادتها، وحينئذ لا يصح في نظرهم أن تقول: كلّ علم له موضوع وواقع يصفه وإنّما الصحيح أن تقول: كل علم له «ألفاظ» و«حالات» تحكي عنها قضايا معيّنة.

أما المنهج الذي يعالج هذه القضايا، فهو منطق تحليل اللّغة المستخدم في اللغة العامّة وفي لغة العلوم الخاصّة، منطق يبحث في نسبة اللفظ إلى التركيب اللغوي أو المنطقي المتعلّق به، ويهمل كلّ ما تُشير إليه مادة الألفاظ في الخارج، فأن نتفلسف معناه أن نحلّل.

هكذا، جرّدت الوضعيّة المنطقيّة اللغة من أية إشارة إلى ظاهرة واقعيّة، أو تجربة خارجيّة، وجعلتها مجرّد لغة صوريّة، وهي اللغة التي اقترحها «كارناب» بديلاً عن معاني الألفاظ التي تهتمّ بمادة اللغة.

لذا، لا ينبغي أن يقال: «الواحد عدد»، فهذه الصيغة تعني أنّ المحمول (عدد) يشير إلى شيء ماديّ يقوم خارج اللغة، بينما الصّحيح أن نخطّ الموضوع هكذا: «واحد» للإشارة إلى أنّ المراد هو «لفظ» واحد، لا «العدد» واحد، ثم نرسم العبارة كما يلي: «الواحد عدد» وهي صيغة لغوية صرفة ومنطقية بتركيبها الداخلي الصوري.

مثال آخر عندهم عن الخطأ في اللغة الماديّة، يُقال: «عالج البحث موضوع الجوهر»، أما الصّحيح في اللغة الصوريّة فيقال: «اشتمل البحث على كلمة جوهر»، وهكذا الحال في سائر العلوم الاجتماعية والإنسانية والاقتصادية، يجب في رأي الوضعيّة المنطقيّة الاستناد إلى التحليل المنطقي للغة بوصفه المنهج العلمي الجديد لفلسفتهم؛ لأنّه يميّز بين مفاهيم وقضايا الميتافيزيقا من جهة، والقواعد العلمية التي تشمل الاستقراء والاستدلال من جهة أخرى. وبذلك يتم استبعاد كلّ الألفاظ والعبارات الخالية من المعنى ونحتفظ فقط بالعبارات التحليليّة والتجريبيّة[١].

حاول «كارناب» من خلال هذا التمييز بين اللغة المادية واللغة الصورية أن يجرّد لغة العلوم من كلّ مادة وتجربة، بدعوى البحث عن لغة جديدة توحّد العلم بعد أن تكشف عن المسائل الزائفة في اللغات التي كتبت بها العلوم، وكأنّنا أمام مثاليّة جديدة، عند كارناب، ترى الحقائق، هذه المرة، في الصور لا في المثل، مُلغية تماماً الواقع الخارجي من اعتبارها. اعتبرت جماعة فيينا أنّ هذا المنهج التحليلي المنطقي، هو الفاصل الأساس بين الوضعية الجديدة ومثيلاتها السابقة، فهو منهج يميّز بين نوعين من الأحكام: أحكام كتبت بواسطة العلم التجريبي، حيث يسهل استنتاج معناها وتحويلها إلى أحكام أكثر بساطة بالتحليل المنطقي، يمكن حملها على المعطيات التجريبيّة - الحسيّة.

[١] الحاج صالح، رشيد، النظرية المنطقية عند كارناب، ص٦٥.

وهناك أحكام أخرى كتبت بألفاظ ميتافيزيقية، يتولّى التحليل المنطقيّ الكشف عن خلوّها من المدلول، فعبارة: لا يوجد خالق –مثلًا– لا يُقال عنها إنها كاذبة، وإنما لا معنى لها؛ لأنّها لا تُشير إلى أيّ معطى حسي، وما دامت كذلك، ينبغي أن تستبعد من ساحة القول العلمي[١]. فمقياس الحكم على الميتافيزيقا، في نظر الوضعيّة المنطقيّة، هو ما يمكن التلفّظ به لا على ما يمكن معرفته.

إذا تمّ تطبيق التحليل المنطقي على مواد التجربة، يمكن حينئذٍ أن نحوّل كلّ لفظ علميّ إلى لفظ أبسط، له مادة وحيدة هي المعطيات الحسية المباشرة التي أسّس عليها «كارناب» مفاهيم كلّ ميادين المعرفة، ف «غاية العلم الموحد، تكمن في اكتشاف العبارات الصادقة وترتيبها حول مواضيع المعرفة»[٢].

## ٢- استبعاد الميتافيزيقا بمبدأ قابليّة التحقّق

لم يكن الوضعيّون المنطقيّون أوّل الرافضين للميتافيزيقا ولا آخرهم، فقد شهد تاريخ الفلسفة الموقف نفسه بدءًا من شكّاك اليونان وانتهاءً إلى وضعيّة القرن التاسع عشر. غير أنّ الفارق المستجدّ الذي انفردت به الوضعيّة المنطقية عن أسلافها هو حيثيّة رفضها للميتافيزيقا؛ فإذا كانت المحاولات السالفة قد عارضتها بوصفها قضايا كاذبة أو غير يقينيّة، فإنّ الوضعيين الجُدد سوّغوا رفضهم لها على أساس أنّها خالية من المعنى، فلا يمكن حمل الكذب أو الصدق عليها، واستندوا في ذلك إلى الرياضيات والمنطق الحديثين، لإثبات أنّ كلّ أحكام الميتافيزيقا مزيفة لا تحيل إلى شيء[٣].

هذا ما استنتجه «فيتغنشتاين» بقوله: «إنّ معظم القضايا والأسئلة التي كتبت حول مواضيع فلسفيّة ليست كاذبة، بل لا معنى لها، وإنّنا لذلك لا نستطيع

[1] Manifeste du cercle de vienne…, P. .116

[٢] كارناب، رودولف، البناء المنطقي للعالم، ص٥١٧.

[٣] كارناب، رودولف، م.س، ص٦٨.

الإجابة على هذا النوع من الأسئلة مطلقًا، بل علينا أن نُبيّن سخافتها. إنّ معظم أسئلة وقضايا الفلسفة ناتجة عن حقيقة أننا لا نفهم منطق لغتنا»[١].

لتأكيد رفضهم للميتافيزيقا واستبعادها عمل الوضعيون المنطقيون على قاعدتين هما:

**الأولى:** تحليل التركيب اللغوى وقواعد اللغة واستعمالاتها لمعرفة الأسباب التي أدت بالميتافيزيقيين إلى بناء قضايا زائفة لا مدلول لها.

**الثانية:** تحليل الجانب المعرفي للمفاهيم والعبارات والقضايا لمعرفة صلتها بالعالم الخارجي (التجريبي) أو عدم صلتها به[٢].

بناءً على هاتين القاعدتين، حاولت الوضعيّة المنطقيّة أن تستبعد الميتافيزيقا، كما يلي:

لكي تكون الكلمات ذات مدلول ينبغي أن تتوفر فيها شروط، منها:

- أن يتم تثبيت (نحو) الكلمة في أبسط صورة لجملة ترد فيها. فالصورة البسيطة لكلمة «حجر» مثلا في جملة «س هو حجر»، يمكن أن نستبدل (س) بشيء يصدق على حجر مثل: «الذهب حجر»، أو «الفضة حجر»، أو «الألماس حجر»، وهكذا...

- أن يكون الجواب عن السؤال المتعلق بالجملة (ج) ممكنًا، فنسأل مثلًا: ما هي الجمل التي تستنبط منها (ج)؟ وما هي الجمل التي تستنبط من (ج)؟ وهما سؤالان عن الظروف التي تجعل (ج) صادقة أو كاذبة.

هذا هو مرادهم بتطبيق مبدأ قابليّة التحقّق أو التصديق، وهو مبدأ يعتبر أنّ التسليم بمدلول جملةٍ ما، يأتي بعد التثبّت من شروط تصديقها، أي إذا تحقّقت ظروف ممكنة، يثبت حينئذٍ صدق الجملة.

---

[١] فيتغنشتاين، لودفيغ، م.س، ص١٤.

[٢] خليل، ياسين، م.س، ص٢٠.

القاعدة ذاتها تجري بالنسبة إلى الكلمات العلميّة، فإنّ مدلولها يمكن أن يحدّد بإعادة رسمها في كلمات أخرى تقع في تعريفها، مثل كلمة «الثدييات» يمكن تحديد مدلولها هكذا: «الثدييات» مشتقّة من كلمة «ثدي»، وهي حيوانات من فصيلة الفقريات التي تغذّي صغارها على الحليب، وبعض أنواع الثدييات لا تلد بل تضع بيضها، وتتميّز عادة بشعر وفرو، ودم حار، وقلبٍ ذي أربع غرف، وعظيمات الأذن، والغدد الثديية، وفك سفلي، واستبدال الأسنان اللبنيّة.

إذًا، بناء على الشرطين المتقدّمين للكلمة ذات المدلول، يمكن الإجابة عن السؤال الذي يسبق هذا التعريف، بالنسبة إلى جملة «الشيء س هو حيوان ثدييي»، فإنّ مدلولها يتحدّد فيما إذا كان من الممكن أن نستنتج صورة مثل هذه الجملة من مقدّمات صورتها كما يلي: «س هو حيوان»، «س من فصيلة الفقريات»، «س تغذي صغارها على الحليب» «بعض س يضع بيضا»، «س له شعر وفرو ودم حار»، «س له قلب ذو الأربع غرف» إلخ ... ويمكن أن نعكس التحليل ونستنتج كل جملة من الجمل السابقة بإرجاع كلّ كلمة في اللغة إلى كلمات أخرى حتى ننتهي إلى كلمات تؤلف ما يسمى ب «جمل المشاهدة»، فبواسطة هذا الإرجاع تكتسب الكلمة مدلولها وفحواها بوصفها قابلة للتحليل والاختزال والبناء[١]. حاولت الوضعية المنطقية، بهذا المنطق التحليلي، أن تجرّد الميتافيزيقا من معظم كلماتها بدعوى أنّها لا تحقّق الشروط المتقدّمة، فإذا أخذنا كلمة «مطلق» مثلاً، وطلبنا تعريفها في متن الميتافيزيقا، فإنّ غاية ما يمكن أن تقدّمه لنا هو المزيد من المترادفات الغامضة التي يستحيل أن تبيّن لنا تحت أي شروط يمكن للحكم «س هو مطلق ص» أن يكون صادقًا أو كاذبًا، فهي حينئذ كلمة ميتافيزيقيّة لا محتوى لها، شأنها شأن كلمات أخرى، كالجوهر، والمبدأ، والماهيّة..

هذا هو المعيار المسمّى بـ«العلمي» عند الوضعيين المنطقيين للتحقّق من صدق

[١] كارناب، رودولف، م.س، صص١٨٧-١٨٩.

القضايا أو كذبها، والفصل بين ما ادّعوه «معرفة علميّة» ومعرفة غير علميّة، وهو فصل مستلّ أساسًا من رسالة «فيتغنشتاين» التي يصرّح فيها: «أنّ كلّ قضيّة لا بدّ أن تكون قابلة للرد إلى قضايا ذريّة، هي أوصاف للواقع، وهو ما يعني التمييز بين العبارات العلميّة وغير العلميّة على أساس إحالتها على الواقع، ومن ثم تكون مهمّة الفلسفة هي التحليل المنطقي لكلّ أنواع الأقوال حتى في اللغة الدارجة»[١] لتمييز الكلمات ذات المدلول بشرط أن يتطابق فيها النحو الآجرومي مع النحو المنطقي.

يسري حكم الوضعيّة المنطقية هذا ليس فقط على الميتافيزيقا الدينيّة، وإنّما أيضًا على الميتافيزيقيات التي تدّعي الوصول إلى المعرفة بواسطة التفكير المحض أو الحدس المحض من دون الاستناد إلى التجربة، كما يسري حكمها على المثاليّة الذاتيّة والظاهراتيّة والوضعيّة القديمة والواقعيّة، فهذه الأخيرة تصرّح بأنّ الأشياء الفيزيائيّة المدركة بالحسّ توجد في ذاتها وليس كمحتوى للإدراك الحسي.

ما تقدّم يمثل التطبيق السلبي لمنهج التحليل المنطقي، أي باستبعاد الكلمات والأحكام المزيّفة الخالية من المدلول، لكن لهذا المنهج أيضًا تطبيق إيجابيّ يقوم بتبيين المفاهيم والقضايا ذات المدلول بواسطة «نحو منطقي للغة» يعتمد على القواعد الصوريّة التي تحكم تلك اللغة وتجعل من الممكن أن نتحدّث عن لغة اللغة، أي لغة ثانية تتضمّن الأولى.

يعتمد هذا النحو «على الأطروحة التي تقول: إنّ الجمل إذا وجب عليها أن تدل على شيء ما، فهي ستعكس بالتالي الواقع على شاكلة صورة .. ويعني ذلك أنّ الألفاظ تحصل على دلالتها من الوظيفة التي تقوم بها في صلب لعبة لغويّة ما»[٢].

---

[١] كارناب، رودولف، م.س، ص٦٩.

[٢] الباهي، حسن، في عودة فيتغنشتاين، ص١٢١.

### ٣- مبدأ التحقّق (أو ثنائيّة الصدق والكذب) في القضايا التجريبيّة

يعتبر مبدأ التحقق أبرز أسس الوضعية المنطقية إلى جانب مبدأ الصورية، والوجود المنطقي. ويُعدّ «فايسمان» أول من قرّر هذا المبدأ في كتابه «التحليل المنطقي لتصوّر الإمكانيّة» (١٩٣٠)، ثم اتخذه الوضعيون المنطقيون معيارًا لدراسة القضايا والتثبت من صدقها أو كذبها، أي أنّ القضية الذرية (الجزئية) لا تكون ذات معنى إلاّ حينما نعرف إن كانت صادقة أو كاذبة، فلا يمكن التحقق من المعنى إلا مع وجود المعنى[١].

يُلخّص هذه الدعوى شعارهم المشهور: «أن معنى أية عبارة يتّحد مع طريقة التحقّق من صدقها»[٢]. ويشترط في التحقّق من المعنى أن يكون موضوعًا تُباشره الحواس، وبقيد الموضوعيّة تدخل في هذا المبدأ قضايا الأجسام وحركاتها، وتخرج منه قضايا الميتافيزيقا والنفس وفلسفات الماهيّة، لخلوّها من المعنى.

تَصَوّرٌ كهَذَا لمبدأ التحقّق سوّغ لاحقًا للوضعيّة المنطقيّة أن ترفض إمكان المعرفة التأليفيّة القبليّة، وتكتفي بالتمييز الذي أقامه «كارناب» بين علوم صوريّة وعلوم تجريبيّة-حسّيّة، استناداً إلى دعوى أنّ كلّ ما يحمل معنى لا يخرج عن هذين النوعين من العلوم.

هذا التمييز بين العلمين الصوري والتجريبي يمكن اختزاله في نظر «كارناب» إلى لغة صوريّة واحدة لكلّ العلوم باعتبارها قاعدة لوحدة العلم الصوريّة لا الواقعيّة، أي أنّ الحقيقة لا تكمن في علاقة القضايا بالواقع الخارجي، وإنما تكون في الوحدة المنطقيّة بين القضيّة والرموز التي تربط أطرافها، فكلمات «الخبرة الحسية»، و«الواقع» و«الخارج» إلخ، عند كارناب ومن تبعه من المنطقيين الذريين، لا تعني ما هو متعارف في اللغة العادية، أي واقع الأشياء المحسوسة

---

[١] كارناب، رودولف، م.س، صص١٦٧-١٨٩-٢٠٩-٥٦٩.

[٢] ستيس، والتر، الدين والعقل الحديث، ص٢٢٨.

المطروحة للعيان، ولا تعني أيضًا واقع الأشخاص المباشرين وإنما تمثل «صورة للواقع»، بتعبير فيتغشتاين عن القضيّة التركيبيّة[١].

لا يختلف «فيتغشتاين» عن «كارناب» في الفصل بين اللغة المادية واللغة الصورية وإلغاء الوجود المادي وما يتعلّق به، فالعالم عند الأوّل هو «بنية من الوقائع الذرية لا أشياء» أو «هو المجموع الكلي للوقائع لا للأشياء. وحدود لغتي يعني حدود عالمي»[٢].

تجدر الإشارة إلى إن مبدأ التحقّق عند الوضعية المنطقية لا يؤخذ على ما هو متبادر من معناه في الوهلة الأولى، وإنّما مقصودهم منه هو «إمكانية التحقّق» مع ملاحظة الفارق بين المعنيين، فالتحقّق هو مقابلة كلمات وحدود القضايا بالوقائع الخارجية، أما إمكانيّة التحقّق فلا تؤخذ فيها هذه المقابلة، وإنما تقيّد الفكر وتحصره في عالم الممكن.

صرّح بهذا الفارق، «مورس شليك»[٣] مقتفياً المثاليّة الكانطيّة في الفصل بين التجربة الحسيّة وبين إمكانيّة التجربة وشروط إمكانها. لم يكن لـ «شليك» إلّا أن يأخذ بالإمكانيّة المنطقيّة للتحقّق نظراً لأن الإمكانيّة التجريبيّة،في نظره، محتملة وغير ثابتة لا سيّما حينما تتعلّق بقوانين الطبيعة المجهولة، فالواقعة ليس لها إلا إمكانيّة منطقيّة من خلال وصف حدودها ورسومها في قضيّة أو قضايا، متسقة وواضحة في ذاتها. أما مادتها الذرية، أي واقعها الجزئي، فلا تفيدنا هذه الإمكانية، علمًا يقينياً به، ومن ثم فالحدّ الفاصل بين الممكن وغير الممكن يظهر فقط في العالم المنطقي أو اللفظي، أما عالم الخبرة والتجربة فالمنطق لا يضمن اليقين به، ففي عبارة «هذه الحديدة تتمدّد بالحرارة»، مهما بلغ عدد التجارب التي تثبت صحتها،

---

[١] فيتفنشتاين، لودفيغ، م.س، ص٢٩.

[٢] السمهوري، مها أحمد، اللغة والمعنى عند فيتغنشتين،مج٩، العدد ٣، ٢٠١٦م، ص٣٦٠.

[3] Moritz, Schlick, Meaning and Verification.

فإنّ الوضعي المنطقي يرى أنّه لن يصل إلى اليقين المطلق بأنّ التجربة اللّاحقة لن تكون سلبيّة، حيث يبقى الاحتمال عنده قائمًا على أنّ هذه التجربة لا تُثبت صدق تلك العبارة، لأنّ استقراء موضوعها احتمالي، عرضي نسبي يستحيل إطلاقه.

لم يكن وصف «كارناب» عبثا عندما أطلق على حلقة «فيينا» اسم «الوضعية المنهجية»، فقد كان يشير إلى نظريّة تعنى فقط بالإمكانيّة المنطقيّة المستخلصة مما لحق اللغة من تطوّر جديد آنذاك يحصر المعنى في هيئة حدود القضيّة، ولا يحكي عن واقع أو أي معطى خارجي، أي أنّ التحليل يتّجه فقط إلى العبارات. وهذا ما قصده «كارناب» بلغة العلم التي تقوم على ما يسمّيه بـ«الأنا وأحدية المنهجية» أي الاعتقاد بأني أنا وحدي موجود، ولا يمكن أن أعلم بوجود شي باستثناء ما يقع في خبرتي الذاتية و فهمي للعبارة[١].

إذن، معنى القضيّة، في نظره، يكمن في منهج التحقّق منها، فهي لا تقرّر سوى ما يمكن التحقّق منه بالنسبة إليها[٢].

أصّل «فيتغنشتين» هذه العزلة المنهجية بين الواقع والصورة المنطقية، في فاتحة بحوثه الفلسفية حيث استنتج أن العبارات اللغوية مقطوعة الصلة بالخبرة التجريبية، ولا تستند إلى أيّ إحساس يتلقّاه شخص ما، ولا توجد لغة خاصة تعبر عن خبرة خاصة، فهذه الخبرة ليست موضوعًا للمعرفة أو أساسا للغة، أما اللغة فتجد أساسها في قواعدها المنطقية والنحوية، كما تجد وحدتها الأولية في المعرفة داخل القضية التي تقبل الصدق أو الكذب، والصواب أو الخطأ[٣].

هذا المعنى للإمكانية المنطقية هو الصياغة الثانية لصورية «كارناب» الصرفة والمستغرقة في وصف اللغة ومتاهاتها وتحليل رموزها إلى حد يوحي بنزعة

---

[١] فيتفنشتاين، لودفيغ، م.س، ص١٤٧.

[٢] اي جي مور، الوضعية المنطقية، كيف يرى الوضعيون الفلسفة؟ ص١٦٥.

[٣] فيتفنشتاين، لودفيغ، بحوث فلسفية.

مثالية متطرّفة تتخفّى وراء التحليل الصوري للغة، وتتجاوز مثالية «كانط» التي تركت مجالاً ممكنا للتجربة، بينما قرّرت الوضعيّة المنطقيّة استحالة إمكانية التحقّق في التجربة الحسّية. لكن لا يعني أن هذه الاستحالة مطلقة بنظرهم، فإن مبدأ التحقق يصبح فعليًا فقط إذا كان موضوعه الميتافيزيقا وعلم الأخلاق ونظريّة القيم، ممّا يدلّ على أن هذا المبدأ تم توظيفه أساسًا لنقض القيم الدينيّة والأخلاقيّة.

### ٤- محاولة كارناب: لغة العلم بديلاً عن مبدأ التحقّق

لاحظ «كارناب» المشكلات الخطيرة التي تعلّقت بمبدأ التحقّق، وحاول أن يواجه المآخذ التى طالت هذا المبدأ في صيغته التي تحمل تناقضًا في ذاتها، فهي ليست تحليليّة حتى يتمّ قبولها من دون تحقّق، وليست تركيبيّة حتى يتمّ تصديقها بالتحقّق التجريبي، لذا هي أشبه بالعبارة الخالية من المعنى.

يُثير «كارناب» مشكلة استحالة البرهنة على مسألة معيّنة بالتحقّق المطلق، ففي عبارة «المفتاح ينجذب بالمغناطيس» لا يمكن أن نتحقّق منها تحقّقًا كاملاً لاستحالة اختبار كلّ مصاديقها، ولهذا تعتبر فرضًا علميًّا، وكلّ تأكيد للعبارات في الميدان الواسع للعلوم له هذه الخاصيّة.

استخلص «كارناب» أنّه حتى لو قبلنا بمبدأ التحقّق على أساسٍ نفعيٍّ فلن يُؤدّي مهمّته بجدارة لتمييز المعرفة العلميّة، كما أنّ رَبْط الجانب الدلالي من اللغة بالمعطيات التجريبيّة الحسيّة ظهر تهافته، لا سيما في القوانين الكلية التى تبيّنت لـ «كارناب» أنّها غير قابلة للتأكيد، وأن درجة التحقّق منها لا تتجاوز الصفر، لهذا لجأ إلى الهيئة التركيبيّة للغة لتحليل المطابقة بين منطقها ومنطق بنية العالم الخارجي التجريبي، ووضع مشروعًا جديدًا على مرحلتين للتمييز بين العلم واللاعلم.

يتمثّل هذا المشروع في لغة العلم: مرحلته الأولى هي اللغة المنتمية إلى الفيزياء، ومرحلته الثانية لغة العلم الموحدة[١].

تقوم اللغة الفيزيائية على ما يمكن تسميته بـ«الأنا واحدية المنهجية»، وهي الاعتقاد بأنّني لا أستطيع أن أعرف شيئًا على أنّه موجود، باستثناء ما يقع في خبرتي أنا وحدي الموجود، وعلى هذا الأساس اتخذ «كارناب» خبرات الشخص الفرديّة ليبني عليها مفاهيم العلم.

مُفاد اللغة الفيزيائية هو أنّ كلّ عبارة لا تحيل على كائنات فيزيائية هي عبارة خالية من المعنى. هذا التحديد للغة يعني إلغاء كلّ العبارات التي تصف التجارب الذاتية، كالمشاعر، والعواطف؛ لأنّها لا تنتمي إلى لغة الفيزياء، وإنما هي أقرب إلى العبارات الميتافيزيقية[٢].

لكن «كارناب» عدل عن هذا التصوّر القائم على الخبرات الخاصّة الفردية للعلم، واستبدله باللغة الفيزيائية الموحّدة، أي أنّه انتقل بهذه اللغة إلى مرتبة التعميم بوضع قواعد محدّدة ليصل إلى لغة واحدة للعلم الموحّد بوصفه نسقًا متكاملاً يستضيف كلّ العلوم من خلال ترجمة لغتها إلى لغته الخاصّة؛ لأنّ الأصل -في نظره- هو لغة العلم الموحّد أو لنقل هو الصورة الأصليّة الكليّة للغة العلوم..، لذلك يرى «كارناب» أنّ «جميع العلوم ستتحوّل إلى فيزياء، وسنستبعد الميتافيزيقا لأنّها لغوٌ، فتصبح العلوم المختلفة أجزاءً من العلم الموحّد»[٣]، ويترتّب على هذا التعميم لِلُغة العلم انتفاء التباين بين العلوم الطبيعيّة والعلوم السلوكيّة مثلاً، وتصبح لغة الفيزياء هي اللغة الكليّة الواحدة التي يمكن أن يقال فيها كلّ شيء ذي معنى، وهي اللغة التي حاول «كارناب»، أن يبني لها نسقًا منطقيًّا، ويضع

---

[1] Garnap, R, The Rejection of metaphysics from 20 th centry philosophy.

[٢] كارناب، رودولف، م.س، ص٩٢-٩٣.

[٣] م.ن، ص٩٣.

فيها قواعد الصياغة والاستنباط، أي قواعد تشكيل الجمل والعبارات الفيزيائيّة، وقواعد استنباط جمل من أخرى، وقاعدة أن الجمل تقارن فقط بالجمل وليس بالخبرة الحسيّة كما يدّعي أتباع مبدأ التحقّق أو مبدأ التأييد.

يتم التحقّق من هذه الجمل بواسطة ما يسميه «كارناب» بجمل «البروتوكول» أو العبارات الأساسيّة[١] التي جعلها أساسًا لِلُغة العلم الصوريّة، وليس وراءها أصول لغويّة أخرى، وقد جاء تعريفها في كتابه «وحدة العلم» كما يلي: «هي الجمل التي تحيل على، أو تصف مباشرة، خبرات معطاة، أو ظواهر، أو هي عبارات لا تحتاج إلى تعليل، وتخدمنا كأساس لبقية جمل العلم»[٢]، أي هي مقياس لغيرها من الجمل من دون أن تكون هي نفسها بحاجة إلى قياس أو اختبار أو تعديل، ولذلك هي جمل أساسيّة. لكن بهذه الدعوى التي تجعل من الجمل الأساسيّة مطلقاً، يكون «كارناب» عندئذٍ داعيًا إلى دعوى ميتافيزيقيّة في نظر صاحب الفكرة «نوراث»، وهو الأمر الذي أثار الخلاف بينهما، وازداد حدة عندما اعتبر «كارناب» أن الجمل الأساسيّة لا تقع داخل حدود لغة العلم.

مهما يكن من أمر، فإنّ الجمل الأساسيّة (أو قضايا البروتوكول) هي في حدّ ذاتها تحمل مشكلة بالمعنى الذي أراده «نوراث»، لأنّها غير قابلة أصلاً للتعبير عنها في لغة الفيزياء، فهي تحكي عن خبرات خاصّة وذاتيّة، فكيف اعتبرها أساسًا لجمل العلوم المشتركة بين الذوات؟ أي «الجمل الأساسية» عبارات تصف الخبرات الحسيّة على أساس نفسيّ ذاتيّ، فلا يمكن حينئذ أن تقوم مقام لغة العلوم العامة، وهو خلاف وحدة العلم التي افترضها «كارناب».

بهذا الانقلاب على مبدأ التحقّق يكون «كارناب» و»نوراث» من المبتدعين

---

[١] أو القضايا المحضرية حسب ترجمة بعضهم، وهي القضايا التي يبدأ بها بناء العلم، ولا تحتاج إلى أيّ تعزيز. انظر: بوبر، كارل، منطق البحث العلمي، ص١٢٥-١٢٦.

[٢] كارناب، رودولف، م.س، ص٩٤-١٢٦-١٣٣.

لفرقة ثانية في الوضعيّة المنطقية تقوم على نهج التركيب اللغوي الذي يلزم أتباعه بتحليل العبارات وبناء الأنساق اللغوية، مقابل فرقة التحقّق الدلالي التي تحصر المعرفة في الخبرة التجريبيّة. وهي فرقة ممثلة في «شليك» و«فيزمان»، مع أنّ الفرقتين تتفقان في الأساس الذي قامت عليه هذه الوضعيّة وهو الوصل بين التعبيرات اللغوية والخبرة التجريبية.

«كارل بوبر» من جهته، اعتبر أنّ فكرة «الجمل الأساسية» ليست سوى نزعة بسيكولوجيّة مترجمة إلى لغة صورية[١] رمزية حديثة، وعباراتها ترجع إلى خبرات ذاتيّة شعورية تناقض موضوعيّة العلم؛ لأنّه إذا كانت الموضوعيّة لا تبنى على الذاتيّة، كذلك لا يمكن، في نظر «بوبر»، ردّ صدق العبارات العلميّة إلى الخبرة الذاتية، لأنّ النسق العلمي، كليًا أو جزئيًا يجب أن يكون موضوعياً، ولهذا لا يمكن أن توجد في العلم عبارات نهائيّة غير قابلة للإبطال من حيث المبدأ، أي صادقة بإطلاق.

إنّ مقتضيات «الجمل الأساسيّة»، في نظر «بوبر» تجعل لغة العلم غير منتمية إلى الفيزياء بشكل كاف؛ لأنّها تفسح المجال أمام الخبرات الذاتيّة، أو تجعلها فيزيائيّة أكثر من المطلوب، فتستبعد بذلك الكثير من الفرضيات الميتافيزيقيّة الضروريّة لعلم الفيزياء، مثل مفاهيم القوة والجُسيمات والكتلة التي لا تقبل الرد إلى «الجمل الأساسية»[٢].

ينفي «بوبر» أن يكون هناك شيء يسمى لغة العلم، فاللغة الموحّدة التي ادّعاها «كارناب» لا تقوم سوى بإثبات أنّ الميتافيزيقا لا تنتمي إلى العلم التجريبي بدعوى أنّها خالية من المعنى، مع أنّ هذا لا يستبعد إمكانيّة صياغة الميتافيزيقا في لغة أخرى أكثر دقّة ووضوحاً. والسبب في إخفاق مشروع «كارناب» هو أنّ

---

[١] بوبر، كارل: منطق البحث العلمي، م.س، ص١٢٦.

[٢] م.ن، ص٨١-٨٢.

فكرته عن اللغة الموحّدة للعلم، لم تستطع استيعاب واستيفاء العالم بأكمله. وإذا كانت هذه اللغة غير كافية لوضع جميع إقرارات العلم، فإنّ «بوبر» يتساءل عن المسوّغ الذي اعتمده «كارناب» لإغلاق العالم في وجه الميتافيزيقا؟.

لقد بالغ «كارناب» في رهانه على الخبرة لتأسيس لغة العلم الموحّدة بينما العبارات -في نظر «بوبر» ليست مؤسّسة على الخبرة، إذ لا توجد أية خبرة محضة أو تقرير محض عنها، فكل عبارة لها خاصيّة النظرية أو الفرضيّة، وهذه الخاصية تشمل حتى العبارات البسيطة، فالعبارة: «هنا كأس ماء» «لا يؤكّدها أي إدراك، لأن الكليات الواردة فيها لا ترتبط بأي إدراك معيّن، والإدراك المباشر وحيد لا يقع إلا مرة واحدة مباشرة»[١]. فكلمة «كأس» هنا كليّة تُشير إلى أجسام فيزيائيّة ذات تناسب منتظم معيّن، تدخل تحت ما يُشبه القانون إزاء كلّ ما يتّسم بسمة الكأس، وكذلك الأمر بالنسبة لكلمة «ماء»، فلا يمكن،حينئذ، أن نحصرها في خبرة حسيّة فوريّة، كما أنّ العبارات المفردة الدالة على الوقائع الجزئية ليست أقلّ تجريداً من النظريات العلميّة الكلية، لذلك لا يرى «بوبر» فارقًا منطقيًّا بين عبارة: «كل البجع أبيض» وعبارة «لكلّ فعل رد فعل مساو له في المقدار ومعاكس له في الاتجاه»، فأسبقيّة التوقّعات لأيّ مُدرَك حسيّ تجعل الفرض الاحتمالي لعبارات العلم منطبقًا على سائر العبارات. لهذا، جاء تأكيد «بوبر»، على أنّ كلّ عبارة، مهما كانت بسيطة، هي نظرية[٢]، وأنّ معطيات الحسّ المتاحة، والتي يُبنى عليها العلم، هي تأمّلات في سياق نظريات ذات طابع حدسيّ فرضيّ، لذلك فضّل «بوبر» مصطلح «العبارات الأساسيّة» على مصطلح «الأسس التجريبيّة» للعلم الموضوعي؛ لأنّها أسس غير ثابتة، ولا تتضمّن شيئًا مطلقًا، فالأجدر، في نظره، أن نصفها بالمستنقع الرخو وليس بالأرض الراسخة. هكذا العلم، في فلسفة بوبر، لا يرسو على صخور صلبة، بل إنّ صرحَ نظرياته العظيم شُيّد على ركام تجريبي لا أساس له.

---

[١] بوبر، كارل: م.س، ص١٢٤.

[٢] م.ن، ص٩٣.

لعلّ أهمّ ما أسفرت عنه المآخذ على «جمل البروتوكول» أو «الجمل الأساسية» هو فشل الوضعيّة المنطقيّة في استيعاب منطق العلم؛ لأنّ دعوى لغة العلم الموحّدة لكارناب ليست إلا محاولة لاختزال العلم في عالم اللغة، أو ما سّماه ب «دراسة صور اللغة العلميّة»، ولذلك هو لا يتكلّم عن الأشياء المادية الفيزيائيّة، وإنّما عن الكلمات، لا عن مادية الوقائع وإنما عن القضايا.

أضف إلى ذلك أنّ «كارناب» يتبنّى في واقع الأمر، وجهة نظر المذهب النفسي، ولكنّه يُترجمها إلى طريقة الكلام الصوريّة، ويقول: إنّه يتحقّق من القضايا العلميّة على «يد القضايا المحضرية» (البروتوكولية) كأساس يصلح لكلّ القضايا العلميّة الأخرى، وأنها ليست بحاجة إلى التأكّد من صحّتها»[١].

إنّ تصوير «كارناب» لقضايا العلم، إما أن يقود إلى تقهقر لا ينتهي، ما دامت العبارات تبرّر فقط بواسطة العبارات، وينظر إليها على أنّها منطق بحت، أويقود إلى نزعة نفسيّة إذا نظرنا إليها على أنّها حسّ بحت، أويقود إلى نزعة دغمائيّة لأنّها ليست قائمة على أساس متين. أثار «بوبر» هذا الإخراج الثلاثي في سياق حديثه عن مشكلة أسس العلوم الاختبارية التي شغلت بال «جاكوب فريز»[٢].

خالف «نوراث» أيضا وجهة نظر «كارناب» معترضًا بأنّ القضايا المحضريّة (أو قضايا الإدراك الحسي) ليست قضايا نهائيّة لا رجعة فيها، وإنما يمكن أن نرفضها في بعض الحالات، فهي في نهاية التحليل «ليست سوى بقايا للتصور التقليدي لانطلاق العلم التجريبي من الإدراك الحسي»[٣].

---

[١] بوبر، كارل، م.س، ص١٢٥-١٢٦.

[٢] م.ن، ص١٢٣-١٢٤.

[٣] م.ن، ص١٢٦-١٢٧.

### ٥- كارل بوبر من مبدأ التحقّق إلى مبدأ «قابليّة التكذيب»

تفادى «بوبر» هذا المأزق الثلاثي بالتمييز بين ما لدينا من معرفة وخبرة ذاتيّة، أو اعتقادنا وشعورنا (وهذا موضوع علم النفس) وبين العلاقات الموضوعيّة التي تربط أنساق العبارات العلميّة المختلفة، وهي محاولة للتمييز بين علم النفس والمنطق لا سيما في ميدان المعرفة التجريبيّة، بينما بقيت الوضعيّة المنطقيّة مصرّة إما على «واحديّة المحسوسات» حيث تشكّل كلّ العلوم -في نظرها- جزءًا من معرفة الأنا، ومن الإدراك الحسّي للأنا، أو على واحديّة القضايا؛ حيث يشكّل الإدراك الذي تعبّر عنه القضايا (البروتوكولية) جزءًا من شبكة الحجج العلميّة الموضوعيّة[١].

هذه الثغرات في مبدأ التحقّق دعت «بوبر» إلى ضرورة إعادة النّظر فيها، لا سيما وأنّ شرط «قابليّة التحقّق» لا يتوافر في جميع القضايا. فإذا كان هذا المبدأ يعتبر أنّ معنى القضيّة هو كيفيّة تحقّقها وإلّا كانت قضيّة غير ذات معنى، فإنّ القضايا الميتافيزيقيّة كلّها ستحذف نظرًا لعدم قابليتها للتحقّق الاختباري، بل سنضطر لرفض كثير من القضايا العلميّة لأنّ شرط قابليّة التحقّق الكامل لا يشمل كلّ أفرادها، كما في مثال: (الحديد يتمدّد بالحرارة)، فإنّ عِلْمنا بها يكون على درجة من الاحتمال، لأنّ التحقّق الكامل منها متعذّر، فلا وجود حينئذ لأيّ مانع منطقي من أن لا يتمدّد الحديد مستقبلاً، «وكل النظريات العلمية من هذا النوع، لا نستطيع التأكّد من صدقها انطلاقًا من وقائع اختباريّة فردية، وحتى لا نتعرض لنفس الأغلاط الفادحة التي تعرّض لها الوضعيون، علينا أن نختار معيارًا آخر يسمح لنا بأن نَقْبل في ميدان العلم الاختباري حتى تلك العبارات التي لا يمكن تحقيقها والتثبّت منها .. وهذه الاعتبارات تؤدّي بنا إلى القول بأنّ «قابلية تكذيب» منظومة ما، وليس قابليّة تحقيقها، هي ما ينبغي اتخاذه كمعيار

[١] بوبر، كارل: م.س، ص١٣٣-١٣٤.

للتمييز و«حدّ فاصل» بين لونين من القضايا: قضايا قابلة للتكذيب والاختبار التجريبي، وأخرى لا يتوافر فيها شرط قابليّة التكذيب دون أن يلزم عن ذلك خلاؤها من المعنى»[١]. وكلام «بوبر» الأخير تنبيه إلى أنّ قابلية التكذيب[٢] (أو التفنيد) اقترحه كمعيار للحدّ الفاصل وليس كمعيار للمعنى، أي أنّ قابليّة التكذيب ترسم خطًا فاصلاً داخل العبارات ذات المعنى وليس حولها[٣]، فهذا الفاصل لا يربط المعنى بقابليّة التحقّق كما فعل الوضعيون المنطقيون، ولا يُرجع القضيّة الكلية إلى قضايا ذرية بسيطة، أي في عبارات مفردة جزئية، مثلما فعل الوضعيون الذريون، وإنما يفصل «بوبر» المعنى عن قابلية التكذيب معتبرًا أنّ «القضايا تكون علميّة إذا أمكن تكذيبها، ولا تكون علميّة إذا تعذّر ذلك، رغم ما يكون لها من معنى، أي أن يقينها يقع على قدر قابليتها للتكذيب. لهذا انتقد «بوبر» «فيتغنشتين» وجماعة «فيينا» الذين ربطوا المعنى بقابليّة التحقّق، مبيّنًا أنّ القوانين والنظريات العلميّة نفسها تماثل القضايا الميتافيزيقيّة من حيث عدم قابليتها للتثبت؛ لأنّها قضايا عامّة (أو دوال قضايا)، لا تشير إلى وقائع خارجيّة وخبرات مباشرة يمكن التحقّق منها بالرجوع إليها .. وأنّ تخطي مثل تلك الصعوبات يتطلّب منا إعادة النظر في مفهوم (المعنى) ومراجعته، بل التخلّي عنه وتعويضه بالقابليّة للتكذيب أو القابليّة للحسم»[٤].

يرتّب «بوبر» ثمرة على مبدئه في التكذيب بقوله: «إن معيار الحدّ الفاصل المقترح يوصلنا إلى حلّ مشكل الاستقراء لـ«هيوم»، أي إلى الإجابة عن السؤال المتعلّق بصلاحيّة القوانين الطبيعيّة»، لأنّ منشأ مشكل الاستقراء هو التناقض الظاهري بين «الطرح الأساسي لكل مذهب تجريبي» أي الطرح الذي يقول: إنّ

[١] يفوت، سالم، م.س، ص١٦٦-١٦٧؛ انظر: بوبر، كارل، م.س، ص٧٥-٧٦.

[٢] أو معيار الإبطال وهي الترجمة الأصح ل: Criterion of Refutation

[٣] بوبر، كارل، م.س، ص٧٦.

[٤] يفوت، سالم، م.س، ص١٦٨.

الاختبار وحده هو الذي يقرّر في (العبارات) العلميّة التجريبيّة، وبين ما فطن إليه «هيوم» من أنّ إقامة الحجج والبراهين الاستقرائيّة غير مقبولة[١].

هكذا يخرج «بوبر» من قلب الوضعيّة نفسها، وينتهي إلى الطعن في شعارها الأساس وهو مبدأ التحقّق، ليضع مكانه مبدأ قابليّة التكذيب، محاولاً استيعاب جدليّة تاريخ العلم التي أكّد عليها «باشلار» وغيره من العقلانيين.

لقد مثّل كتاب «بوبر» أكثر النقود إحراجًا للوضعيّة المنطقيّة من أقرب المقرّبين إليها، كما مثّل انقلابًا على مشروعها الذي أراد أن يجعل من الابستمولوجيا لغة للعلم. وقد اتّخذ انقلاب «بوبر» على الوضعيّة المنطقيّة وجهين: «رفض للقضايا الأوليّة، ثم رفض المفهوم الوضعي للاستقراء والمشكل الزائف الذي أثاروه بصددها»[٢].

هذا ما استنتجه «بير ريمون» أحد أعضاء جماعة «ألتوسير» معتبرًا أنّ «بوبر» قد مدّنا «بعناصر جديدة لفلسفة جديدة يمكن أن نستعيض بها عن الوضعيّة الجديدة[٣]. بناءً على رأيه في أنّ العلم لا يقدّم لنا منظومة قضايا يقينيّة ذات قواعد صحيحة ومعرفة مبرهن عليها، وأنّ اليقين المطلق لا نظفر به إلّا من خلال تجاربنا الذاتيّة المتعلّقة بالاقتناع الذاتي أو الثقة الشخصيّة، فاليقين في نظر «بوبر» له أساس نفسي سيكولوجي، لا أساس معرفي موضوعي، والحقيقة مُقيّدة بموارد جزئيّة وباختبارات يجريها العالم، وليس لها وجود موضوعي.

يقدّم «بوبر» معياره المناسب للفصل بين العلم والميتافيزيقا، وهو قابليّة التكذيب أو الدحض. هذا المعيار هو عبارة أخرى عن إمكان الاختبار، مثلما تم اختبار نظريّة «نيوتن» عن تنبؤاته بانحرافات قوانين «كبلر»، واختبرت نظريّة

---

[١] بوبر، كارل، م.س، ص٧٨.

[٢] يفوت، سالم، م.س، ص٢١٦.

[٣] م.ن، ص٢١٦-٢١٧.

«انشتاين» بالطريقة نفسها حيث كانت كلّ الاختبارات الحقيقيّة بمثابة محاولات تكذيب ودحض تجريبيّة فاشلة، لكنّها ساهمت في نجاح نظريتيهما، ولذا يمكن أن نقول بعبارة «بوبر»: إنّها «مؤيّدة أو معزّزة بالخبرة»[١]. أي أنّ قابليّة التأييد تتعزّز مع قابليّة الاختبار.

مضمون هذه المعادلة أنّ معيار الفصل لا ينبغي أن يكون حادًا بشكل مطلق، وإنما ستكون له بذاته درجات اختباريّة تتراوح بين الممكنة وغير الممكنة، لهذا جاء تأكيد «بوبر» أنّه «من غير المناسب رسم حدّ فاصل بين العلم والميتافيزيقا حيث تُستبعد الميتافيزيقا من كونها لغة ذات معنى بدعوى أنّها كلام زائف[٢]، فمأخذ «بوبر» على الوضعيّة المنطقيّة هو أنّها في سعيها لإلغاء الميتافيزيقا ألغت معها العلوم الطبيعيّة، وهذا مما لم تلتفت إليه إذ القوانين العلميّة أيضًا لا يمكن ردّها إلى أحكام أوليّة عن الخبرة أو «غير قابلة، للإرجاع المنطقي إلى قضايا خبرة أوليّة[٣].

خلافًا للوضعيين المنطقيين المعادين للميتافيزيقا، يرى «بوبر» أنّ مهمّته ليست في تقويض الميتافيزيقا، وإنّما هي بالأحرى صياغة تمييز مناسب للعلم التجريبي «أي في تعريف مفهومي (العلم التجريبي) و (الميتافيزيقا) على نحو يمكننا -انطلاقا من هذا التمييز- أن نحكم على الفائدة من متابعة تفحّص منظومة قضايا ما (هي مهمّة) بالنسبة للعلم التجريبي.. ولذا يجب النظر إلى معيارنا للحدّ الفاصل (أي قابلية التكذيب) كاقتراح لوفاق (أو كمواضعة) .. ونحن نعترف أنّ ما قادنا في وضع المقترحات هو تقديرنا الفردي للقيم وعندما ندع تقديرنا للقيم يقودنا، فإنّنا لا نقع في أيّ حال من الأحوال في الخطأ الذي عِبْنا على الوضعيين ارتكابه في تقويم الميتافيزيقا، فنحن لن نثقل عليها بتحميلها كلّ العيوب، ولن نذهب إلى القول إنّها عارية من كلّ قيمة بالنسبة للعلوم التجريبيّة ... ومع ذلك،

[1] Karl R, Popper, Conjecteurs et refutation, PP. 255- 256.

[2] Karl R, Popper, Conjecteurs et refutation, pp.256- 257.

[٣] بوبر، كارل،م.س، ص٧١.

نرى أنّ أهم وظيفة لمنطق المعرفة هي إعطاء مفهوم للعلم التجريبي يحدّد بدقّة استعماله اللغوي متفاوت المعنى، ويرسم على وجه الخصوص حدًّا فاصلاً واضحًا بينه وبين المكوّنات الميتافيزيقيّة التي قامت بدور تاريخي ومثمر في بعض الأحيان»[١].

النتيجة المفارقة هنا هو أنّ رفض الوضعيّة المنطقية للميتافيزيقا، ومحاولتها بناء لغة واحدة للعلوم، ألقى بها في أحضان ميتافيزيقا من نوع جديد تتعلّق بالتحليل المنطقي كمنهج وبناء. وأنّ استنادها إلى مبدأ التحقّق للفصل بين القضايا العلميّة والميتافيزيقية لم يكن مجديًا تمامًا، نظرًا لعدم وجود فصل واضح بين هذه القضايا، لا سيما إذا علمنا أنّ الفرضيّة، بوصفها قضيّة، قد لا يتمكّن العلم بوسائله المتاحة أن يتحقّق من صحّتها أو فسادها، لكنّها في الوقت ذاته، يمكن أن تقدّم منفعةً كبيرةً لتطوّر العلم، ولا يصح اعتبارها ميتافيزيقيّة[٢].

المعلوم أنّ القضايا الميتافيزيقيّة البحتة ليس المراد منها معارضة القضايا العلميّة، وإنّما يختصّ بحثها في موضوعات لا تطالها وسائل العلم، وهي موضوعات يتجلّى فيها النّظر العقلي والتأمل والإيمان غالبًا، فتأثير القضايا الميتافيزيقيّة في السلوك الإنساني والنظر إلى الأشياء وطريقة الحكم، لا يقل شأنًا عن قضايا العلم، إن لم تكن أكثر تأثيراً منها.

---

[١] بوبر، كارل، م.س، ٧٢-٧٤.

[2] Karl R, Popper, La demarcation entre la science et la metaphysique, PP. 121- 176.

## ثانيًا: الوضعيّة المنطقيّة في ضوء المعرفة الدينيّة والرؤية الحضاريّة الإسلاميّة

إنّ الحضارة الإسلاميّة تقف على النقيض من هذا النتاج الغربي في الفكر والممارسة، هذه الحضارة التي قوامها الإيمان بالغيب وقام العلم فيها على الوسطيّة بين مطالب الإنسان المعيشيّة وتطلّعاته العقليّة، وبين علاقته بالطبيعة والكون.

تميّز العلم في فضاء هذه الوسطيّة الإسلامية بمنهج وغايات تستند إلى العقيدة الإسلاميّة ذاتها، بينما العلم داخل أسوار الحضارة الغربية قام وما يزال على قطيعة الإنسان مع الطبيعة والسيطرة عليها وتوظيفها في عمليّة نهب دائم لمقدّراتها، وجعل من المنفعة المادية غاية قصوى لحياته دون رادع أخلاقيّ حتى لو اقتضت منفعته خراب الطبيعة وتبديد ثرواتها.

لم تعتبر الوضعيّة المنطقيّة من نهاية الغرب في توظيف العلم، بل مضت في جحودها بفلسفة مصطنعة لم تتماسك طويلاً أمام مبادئ العقل والمنطق. وبدلاً من أن تُراجع نظرتها السلبيّة إلى الدين وقيمه الأخلاقيّة، قطعت طرقًا معرفيّة كثيرة أمام الإنسان في الغرب كان يمكن الاستفادة منها لحلّ أسئلة مصيريّة تتعلّق بوجوده، واختزلت قضاياه في الحس والتجربة[١].

### ١ – هراء الوضعيّة في إنكار الميتافيزيقا

يُنكر المذهب الوضعي المنطقي، من دون مسوّغ معقول، الوظيفة التي تقوم بها الميتافيزيقا. لكن لو سلّمنا جدلاً بما يزعم هذا المذهب من أنّها لا جدوى منها، فما هو حلّه للمشكلات التي تمسّ صميم الوجود الإنساني، والأسئلة الوجودية التي أثارتها أكثر المذاهب الفلسفية قديماً وحديثاً؟ هل قدّمت العلوم التجريبيّة إجابات شافية عنها؟

---

[١] إبراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، صص ٢٩٤-٢٩٦.

لجأت الوضعيّة المنطقية إلى أسهل الحلول وأجابت بعدم التورّط في الإثبات أو النفي، معلّقة موقفها على دعوى خلوّ القضايا الميتافيزيقيّة من المعنى والجدوى.

لكن لو ألزمنا الوضعيين بمنطقهم النفعي في مثال عن بعض القضايا المشكلة، وهي مسألة خلود الإنسان أو عدم خلوده، لننظر أيّ جواب أجلبُ للمنفعة، **هل هو الإنكار الذي تجازف به الوضعية أم الإثبات الذي ترجّحه الميتافيزيقا؟** ماذا لو كان الواقع أنّ الإنسان لا يفنى بالموت، وإنما ينتقل إلى حياة أخرى حيث يتحدّد مصيره فيها شقاءً أو سعادة؟ لا شكّ أنه بمنطق المنفعة والمضرّة سترجّح كفّة الميتافريقا، وتكون أنفع للإنسان من مجازفة الوضعيّة المنطقيّة وإنكارها لأسئلة الميتافيزيقا عن مصير وجوده بدعوى واهية، وهي أنها لا تخضع للتجربة.

لا تفسير لهذا الموقف السلبي من الميتافيزيقا إلا إذا قلنا إنّه صدّ عن السبيل إلى حقائق ممكنة لا غنى للإنسان عن أن ينظر فيها ويبتّ في أمرها، ما دامت مطلبًا إنسانيًا يدخل في رسم وجوده وتحديد مصيره.

واحدة من أخطاء الوضعيّة المنطقيّة أنّها أنكرت الميتافيزيقا استناداً إلى منهج لا يُناسبها، متجاهلةً الفرق بين طبيعة العلم وطبيعة الفلسفة، إذ لكلّ معرفة منهج يخصّها. وقد أسّس لخطئهم المنهجي أخذهم بنظريات الفلسفة الظواهرية والنزعة الحسيّة الساذجة التي تعتبر الحسّ أداة وحيدة للإدراك، والواقع الخارجي موضوعاً فريدا للبحث مع أنّ العلم الطبيعي لم يكن وضعيّاً قط بل «قام أساسًا على اعتقاد شبه ميتافيزيقي بوجود عمليات سببيّة تتفاعل في الطبيعة دون أن تتكوّن بأكملها من معطيات حسيّة»[1]، وقد كانت هذه المفارقة المنهجيّة أوّل مفارقة برسم المؤسّسين للوضعيّة المنطقيّة في الغرب والشرق.

هذا واحد من الذين استوردوا أخطاءها يقول: «إنّ النفس الإنسانية كغيرها من الأشياء، إذا لم أَخبرُها بالحواس فلا سبيل إلى علمي بها، وبالتالي فكلّ حديث

[١] الديدي، عبد الفتاح، م.س، ص٢٨٥.

عنها هراء! ولا ينجيها أن تقول: إنّ وجودها ينتج منطقيًّا عن كذا وكذا من المقدّمات والمبادئ، لأنّ الاستنباط وحده يستحيل أن يُنبئ بجديد عن الوجود وكائناته»[١].

لم يقم صاحب هذا النصّ إلّا بترديد كلام «هيوم» الذي نبّه أتباعه «إلى أنّه يستحيل على الإنسان أن يهتدي إلى وصف الواقع بالتفكير الاستنباطي وحده .. وأن سبيل معرفة هذا العالم هو التمرّس بظواهره عن طريق الحواس»[٢].

الكلام هنا صريح في الحطّ من أهم وسائل المعرفة وهي الاستنباط، ففي نظر «هيوم» إذا لم نحس بالشيء فهو غير موجود!

لنقارن بين قول صاحب النص: «الاستنباط يستحيل أن يُنبئ بجديد»، وقوله في مورد آخر: «كيف أعلم أن لصاحبي عقلاً وراء سلوكه الظاهر؟»، ثم يجيب: «أنك تعلم ذلك بعملية استدلاليّة، تقوم على أساس التمثيل، كما أنّ لي سلوكا يشبه صاحبي، وكما أنّ سلوكي هذا منبعث عن عقل، فلا بد أن يكون كذلك سلوك صاحبي منبعثًا عن عقل وراءه»[٣]. فبمقتضى المقابلة بين هذين النصين يظهر أنّ رأيه في الاستنباط يتضمّن تناقضًا؛ لأنّ ما ادّعاه من استدلال لم يكن تمثيلاً فقط، وإنما هو استنباط ثم تمثيل؛ فلو لم يكن المتكلّم استدل بالاستنباط أنّ له عقلاً محتجبًا يُشير إليه سلوكه الظاهر، لما استطاع أن يقيس حال صاحبه (المقيس) على حاله (المقيس عليه)، وإذا سلّمنا له أنّ حال صاحبه عرف بالمقايسة على حاله، فكيف عرف حاله بأنّ له عقلًا؟

نجد في جوابه تصريحًا بأنّه عرف ذلك من الاستدلال بالظاهر الخفي (أي الأثر) على المؤثر، أو بالسلوك (كمعلول) على العقل(كعلّة).. إذن، الاستنباط،

---

[١] محمود، زكي نجيب، م.س، ص٤١.

[٢] محمود، زكي نجيب، م.س، ص٤١.

[٣] م.ن، ص٢٠٤.

على مذهبه، يُنبئ بجديد، وهو خلاف ما افترضه من استحالة، بل حتى الرياضيات التي يقوم منهجها على الاستنباط تُنبئ بجديد عن الواقع الخارجي، كما أنّ ادّعاءه بأنّها مجرّد اصطلاح وفرض محض لا مطابقة له في الواقع، هو ادّعاء غير مسلم، لأنّ من المعلوم في عرف علماء الرياضيات وجود ترابط وثيق مثلاً بين الهندسة النظريّة والهندسة العمليّة؛ فالخطّ المستقيم والخط العمودي ومجموع زواياهما ليس وهمًا وافتراضًا في الذهن، وإنّما هي حقائق محسوسة، كما أنّ النتيجة الهندسيّة الشائعة بأنّ «زوايا المثلث تساوي مئة وثمانين درجة» هي نتيجة إخبار جديد زائد على تعريف مثلث إقليدس بأنّه «سطح مستوٍ تحوطه ثلاثة خطوط مستقيمة»، وهذه نتيجة تم الوصول إليها بإعمال جهد واستدلال، خلاف ما ادّعاه هذا المروّج للوضعيّة المنطقيّة من أنّ الاستنباط منهج غير منتج لا يخبر بجديد عن الواقع[1]، بل ثبت أنّه منهج استدلالّي مفيد يدرك العقل به بعض الحقائق الخارجيّة، كما في الرياضيات والمنطق؛ حيث تُستلّ قضاياهما غالبًا من الخبرة الحسيّة، وتُنبئ نتائجهما بجديد، ولهذا تجتمع فيهما صفتا الإخبار والصدق معًا.

يؤكّد هذا الموقف السلبي من الاستنباط مدى حرص الوضعيّة المنطقيّة على أن تسدّ على العقل جلّ نوافذ العلم التي تصله بالحقيقة، وتلزم الإنسان بنافذة واحدة هي الحسّ ليدرك بها المحسوسات وحدها.

إنّ حصر الوجود في المحسوس كان وراء رفض الوضعيّة للميتافيزيقا، واعتبارها مشكلة زائفة، مع أنّ موضوعها هو الموجودات المعقولة المجرّدة عن المادة، فإنكارهم لهذه الموجودات هو إنكار لكائنات لا يمكن للحسّ أن يبتّ في أمرها «إثباتًا» أو «نفيًا»، فهل يقينهم بوجود المحسوس فقط، يستقيم مع منهجهم في التحقّق؟

لا شكّ أنّ يقينهم هذا هو خروج عمّا التزموا به، واستنتاج مجازفة تنقصه الشروط التي يتمّ بها الاستنباط الصحيح.

---

[١] محمود، زكي نجيب، م.س، ص٤٢-٤٣.

سبق أن ذكرنا أنّ مبدأ التحقّق استندت إليه الوضعيّة المنطقيّة لإلغاء كلّ ما لا يقع تحت الحسّ، وتبيّن أنّه مبدأ لا يصلح لوحده مقياسًا للاختبار لجواز وجود قضايا ذات معنى لا يمكن التحقّق منها بالخبرة الحسيّة، واعتبرنا ذلك دالاً على قصور مبدئهم الأساس في المعرفة وخلوّه من المعنى، لأنّ الحسّ بنفسه لا يضمن حلّ كلّ المشكلات العلميّة فضلاً عن التي تكون بالأصل خارج دائرته، بل لا توجد قضيّة من قضايا العلم الطبيعيّة تصف مباشرة معطى من التجربة الحسيّة، وإنما غاية ما تصفه هو الخصائص العامة والعلاقات القائمة بين الأشياء، لكن الوضعيين المنطقيين تجاهلوا حدود العلم وقصور الحسّ وأصرّوا على إخفاء فشلهم وراء عبارات عامة غير دقيقة، تحتاج في ذاتها إلى شرح مثل «الشروط الضرورية للملاحظة» أو «الأبنية المنطقيّة للمعطيات الحسيّة»، إلخ... مع أنّها لم تعصمهم من الوقوع فيما حذروا منه، إذ إنّ إصرارهم على مبدأ التحقّق العلمي هو أيضاً ضرب من الميتافيزيقا فتح عليهم أبواب النقد، مثل قول بعض خصومهم: «إنّ الوضعيّة المنطقيّة قد احتفظت في باطنها بكلّ عناصر التفكير الميتافيزيقي، إذ استبدلت بالعالم المادي عالمًا ميتافيزيقيًا من التجربة الحسيّة وغيرها، مما حرصت على اتّخاذه موضوعًا للبحث، وحاولت الهرب من الميتافيزيقا برفض البحث في العالم وعلاقة الفكر بموضوعاته، فتأدّى هذا الرفض بأصحابها إلى مناقشات ميتافيزيقية عقيمة، وليست «السيمانطيقا» إلّا نظرية ميتافيزيقية»[١]. «وإذا صحّ هذا وكان الموقف الذي وقفوه فلسفيّاً تهدّم الأساس الذي شادت عليه الوضعية المنطقية بنيانها، وتحقّق في أتباعها قول أرسطو إنّ من ينكر الميتافيزيقا يتفلسف ميتافيزيقا!»[٢].

لكن هذه المآخذ لم تنفع الوضعية المنطقية في أن تراجع موقفها السلبي من الفلسفة، بل ظلّ أتباعها مصرّين على رهن الفلسفة للعلم؛ إذ عليها،لكي تكون

---

[١] الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، ص٢١٥.

[٢] م.ن، ص٢١٥.

علمية، أن تعتني فقط بالتحليل المنطقى لقضايا وعبارات العلم التجريبيّة أو معادلاته الرياضيّة، ثم تنحني أمام نتائجه الآنية، وليس لها أن تضيف معرفة من خارج العلم. أما قضايا الفلسفة الميتافيزيقية، فهي،بنظرهم، جوفاء ليست بذات معنى يمكن إدراكه، **بل هي أحطّ من الكذب! ولغو «لا يجدي على أصحابه ولا** على الناس شيئاً»[١]؛ لأنهّا تؤلّف قضايا يستحيل تصوّر كلّ طرف من أطرافها، وتتحدّث عن مفهوم كلي للكون لا يخضع لتجربة، فلا يمكن الحديث عنه.

ويردّد تابعهم تعليل «كانط» لهذه الاستحالة في قوله: «لأنّ الكون باعتباره كلاً واحداً لم يقع، ولن يقع لنا في خبراتنا؛ لأنّه فوق متناول العقل النظري بمبادئه ومقولاته»[٢]، «وما دام الكون بوصفه كلًا واحداً خارج حدود هذه الخبرات، فلا يجوز للإنسان أن يتّخذ منه موضوعاً للبحث».

لكن «كانط» لم يستسلم لهذه الاستحالة النظرية، وإنما بحث عن طريق آخر لمعالجة المشكلات الميتافيزيقيّة، فوجد حلّها في العقل العملي من خلال بناء «الميتافيزيقا على الأخلاق بدل أن تُبنى الأخلاق على الميتافيزيقا.. وهذه المحاولة من «كانط» تعتبر فتحًا جديدًا يطلّ على الحقيقة»[٣]، إلاّ أنّ تزمت الوضعيين المنطقيين وقصر نظرهم منعهم من أن يروا في هذه المحاولة فرصة سانحة يمكن الاستفادة منها[٤].

لم يكونوا جميعًا بتبصّر كانط ولا بنظرته النافذة حين قرّر أنّ كلّ معرفة حسيّة هي ظاهريّة، وأنّ الحقيقة لا توجد إلا في معاني العقل؛ لأنّ العقل عند (الفلاسفة) حدسيّ ومعانيه حقّة[٥]. ولم تكن لهم الجرأة للخروج من تصوّراتهم

[١] محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، ص١.

[٢] محمود، زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص٤٨.

[٣] كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٢٠٠-٢٠١.

[٤] كانط، عمانوئيل، العقل العملي.

[٥] كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، م.س، ص٢٣٢.

الضيّقة، وإنّما لجأوا إلى وسيلة الإنكار والتشكيك في وجود الحقيقة كقولهم باستحالة قِدَم العالم واستحالة حدوثه، فرفعوا النقيضين معًا! على طريقة أسلافهم السفسطائيين في الهدم حيث «كانوا يعارضون المذاهب الفلسفية بعضها ببعض... دون أن يشتغلوا هم بالفلسفة .. ويعارضون العقائد والأخلاق بعضها ببعض، فشكّكوا الناس في العقل، والحق، والخير، والشر، والعدل، والظلم»[١].

لا يخبرنا الوضعيون المنطقيون كيف سوّغوا لأنفسهم رفع النقيضين؟ أو كيف تعقّلوا استحالة قدم العالم واستحالة حدوثه معاً ولم يتعقّلوا استحالة رفع النقيضين؟ ربما يصحّ رأيهم في حالة واحدة، وهي فيما لو كان هذا العالم معدوماً، فيصدق عليه سلب الشيء ونقيضه، وتكون قضيتهم حينئذ صادقة، مع أنّها تحمل رفع النقيضين معًا.

إنّ إنكار الوضعية المنطقية للميتافيزيقا بحجّة أنّ قضاياها لا تخضع لوسائل العلم الطبيعي، هو في الحقيقة إنكار لممكن وجودي آخر مختلف عن مجال العلم، بل هو خلط بين مطالب العلم ومطالب الفلسفة أيضاً، وذلك أحد أسباب تهافت الوضعيّة عندما حاولت إلحاق الفلسفة واختزالها قسرًا بلغة العلم إلى أدنى درجة من تحليل الألفاظ والعبارات التى يؤلفها، بينما تتجاوز الفلسفة بطبيعتها، هذه التبعية للعلم، ولا تنطبق قضاياها على ظواهره النسبية، لأن وظيفتها هي البحث في معرفة الأشياء ذاتها، واكتناه طبيعة الواقع من حيث هو وجود مستقل عن ذواتنا.

إذا كانت الفلسفة تلتقي مع العلم في البناء على ما سبق من معرفة علميّة لتأسيس رؤية عامة، لكنها تتمايز عنه في الكشف عن معنى وقيمة تلك المعرفة، وتتناول منجزاته بالتقويم والنقد نحو غايات أبعد تتعلق برؤية كونيّة شاملة ومنهج كليّ للحياة، من خلال افتراضات أوسع تسدّ بها الفراغات التي لم يملأها العلم بعد، كمطالب الإنسان الروحية والأخلاقية، وأسئلته الأساسية عن حياته

[١] مدكور، إبراهيم، دروس في الفلسفة.

ومصيره، هذا الإنسان المفتقر دوما إلى من يرشده إلى ما ينبغي أن يكون، وفي هذا التمايز بين الفلسفة والعلم يكمن التبادل الخصب بينهما.

تصوّر كهذا، يؤكّد ضرورة الميتافيزيقا والتأمل الفلسفي بوصفهما حقًا طبيعيًّا للإنسان، وكلّ محاولة لحرمانه منه هي محاولة عبثيّة تغامر بمصيره كما صنعت الوضعية المنطقية[١] وبالغت في موقفها السلبي برفض القيم الأخلاقية والجمالية بذريعة أنّها أوامر ونواه لا يمكن التحقّق منها والبحث في يقينها.

لكن هناك سبب آخر ضمني لرفض الوضعيين المنطقيين لها، هو أنّ هذه القيم تقطع الطريق أمام توقّعاتهم السلبيّة عن المستقبل الذي يحمل، في اعتقادهم، المزيد من عدم اليقين ومن حيرة الإنسان أمام الحقيقة والصدق، مما يكشف عن أنهم ليسوا طلّاب يقين، سواء في مجال الفلسفة أم في مجال العلم، بقدر ما يعملون على التشكيك في قضاياهما؛ إذ إنّ موقفهم العام من الفلسفة والأخلاق لا يختلف عن موقفهم من اليقين التجريبي، بل حتى من اليقين البسيط الذي يتعلّق بواقعيّة الأشياء المحسوسة، كما نظّرت للشكّ فيه فلسفة «فيتغنشتين» و«رسل»، فضلاً عن موقف «كارناب» من «التحقّق المباشر».

بإصرارا على نزعتهم في اللايقين، يتجاهل الوضعيون المنطقيون ما تسالم عليه عقلاء الفلسفة قديماً وحديثاً من أنّ قضايا الأخلاق والجمال والفنّ هي في جملتها أحكام كليّة على واقعيّة الوجود وعلى أنّ هذا الأخير يحاكي واقعية وجود آخر أشمل منه وأكثر أصالة، وهو المعبّر عنه في الأديان التوحيدية بواجب الوجود، وعند آخرين هو العقل الإنساني بمقولاته التي تبحث في المستقبل بوصفه حاملاً لقيم الخير والعدل والتقدّم والإيمان بغدٍ مشرق للبشريّة.

مقابل هذه الفلسفة البنّاءة، قدّمت الوضعيّة المنطقيّة فلسفةً هدّامةً تحمل فروضًا عن مستقبل يضجّ بالحيرة واللايقين العلمي. لذلك لا مبالغ في الاستنتاج بأنّ

[١] الشنيطي، محمد فتحي، المعرفة، صص٢١-٢٥.

ظاهرة الوضعيّة كانت انعكاسًا موضوعيًّا لحالة الإخفاق الفلسفي والأخلاقي الذي حصده الفكر الغربيّ بعد أن أقصى الدينَ وقيمَه من ميدان العلم والفلسفة، وجعل لحضارته تقليدًا منذ عصر النهضة يَعتبر النموّ المادي غاية العلم والتقنية. لكن هذه النظرة المحدودة في المعرفة هي في الحقيقة قلب للعلاقة بين الوسائل والغايات حيث أصبحت الوسائل في التفكير الغربي الحديث غاية في ذاتها، ولم يعد العلم والتقنية في خدمة تطلّعات الإنسان الفلسفيّة والأخلاقيّة. هكذا انتهى الغرب إلى سياساتٍ وفلسفاتٍ عدميّة متعارضة تماماً مع الوعود البراقة للنهضة الغربية، وقد كانت الوضعية المنطقية وجهًا من وجوه هذا الإخفاق.

### ٢- النقلة المعرفيّة الإسلاميّة

يبدو الفرق شاسعاً بين فلسفة وضعيّة عدميّة تختزل قضايا الإنسان في البُعد المادي، وبين معرفة إسلاميّة عملت في صميم العقل من أجل إعادة بنائه بالطريقة التي تمكّنه من التعامل مع الطبيعة وما وراءها، وبالمنهج المناسب لكلّ معرفة للإجابة على أسئلة الإنسان المتعلّقة بحياته ومصيره وطموحه نحو ما هو أبعد من الحسّ والظاهر، أي نحو التفكير والتأمل فيما يجب وجوده بعد الطبيعة، مسترشداً بأوّل نقلة في التحوّل المعرفي، وهي آيات: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**﴾ (العلق: ١-٥).

أما الوضعية المنطقيّة، فقد عمّقت حيرتها بموقفها الرافض للدين؛ إذ أقحمت نفسها في قضيّة جوهريّة لا تملك وسائل البحث فيها، وسارعت إلى نفي معارف غيبيّة استناداً إلى مجرّد مُصَادرة، دون أن تقدّم مسوّغًا لِمَا اعتبرته مقولات فارغة من المعنى، بدعوى عدم خضوعها للتحقّق التجريبي مع أنّها غير ماديّة. لكن من الخطأ المنهجي أن تنفي الوضعيّة مسائل الغيب بالمعيار نفسه الذي تخضع له الموضوعات الماديّة.

صحيح أنّ الدين صدر عن طريق الوحي، وتكفّل الأنبياء بمهمّة إبلاغه إلى الناس، لكنّه في الوقت نفسه طالبهم بأن يعرضوا مبادئه على عقولهم ليميّزوا بين الدين المزيّف والصّحيح ويقبلوه عن بيّنة واختيار يساير حكم العقل، فلا ترغمهم أيّ سلطة سوى سلطته، أي أنّ قبول الدين لا يحصل إرغاماً بقوّة التقاليد وقوّة الوحي كما يدّعي الوضعيون على لسان «رسل»[١] وإنّما يقوم على قاعدة أنّ العقل أساس ضروريّ للأخذ بمبادئه.

على هذه القاعدة، قُرّرت في علم الكلام الإسلامي صور عدّة ممكنة، تصلح بداية على طريق البحث لمعرفة الحقّ في أصل الكون وخالقه، منها: ما قرّره علماؤه من أنّ أوّل واجب على المكلّف هو النظر والتأمّل في الكون بعقله من جهة هل هو محتاج إلى موجد أو ليس بمحتاج إليه؟ ليعتقد بما يصل إليه نظره. بينما قرّر بعضهم أنّ الواجب «هو أوّل جزء من النّظر لأنّ وجوب الكلّ يستلزم وجوب أجزائه، وهو متقدّم على النّظر المتقدّم على المعرفة»[٢]. وقرّر آخرون أنّ أوّل واجب على المكلّف هو الشكّ من جهة أنّه يقتضي تخلية الذّهن من الاعتقادات المسبقة حتى لا يبقى بينه وبين اختياره إلا العقل السليم. وزاد بعض آخر أنّ أوّل واجب هو: «القصد إلى النّظر لأنّ النظر فعل اختياريّ مسبوق بالقصد المتقدّم على أوّل أجزائه»[٣].

هذه بعض طرق المعرفة التى سبق إليها علماء الكلام الإسلامي؛ حيث لم يتركوا فرضاً أو احتمالاً دون أن يحرّروه ويفتحوا بابه أمام كلّ باحث عن الحقيقة، مستندين إلى أنّ الوسيلة المناسبة في ميدان الإيمان بالله والتحقّق من مبادئ الدين هو العقل أوّلاً، ثم الاسترشاد بتوجيهات القرآن ليتم الاعتقاد كما ورد في قوله تعالى: ﴿**قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ (يونس:١٠١). هذه آية

[١] رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص٤.

[٢] الجرجاني، الشريف علي بن محمد، شرح المواقف للإيجي، ج١، صص٢٧٥-٢٧٨.

[٣] م.ن، ج١، ص٢٧٦.

تأمر الإنسان بالنظر في الكون، وترشده إلى التفكير والاعتبار، والبتّ في أسئلته الوجودية بسلطان العقل. وفي آية أخرى قالى تعالى: ﴿ **أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ**﴾ (الأعراف:١٨٤) إنكارٌ على الذين لم يكونوا من أهل النظر والتفكير، وتتلوها آية تترقّى في الإنكار والتعجيب من قوم معرضين عن النظر في الخلق والآثار الدالة على وحدانيّة الله، قال تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ**﴾ (الأعراف:١٨٥)، وهذه الدعوة إلى النظر والتفكّر هي مبلغ البيان ومنتهاه قولاً ودلالة حيث لم تترك لمشكّك منهم مطلبًا.

وفي آية أخرى قال تعالى: ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ**﴾ (الأنعام:٥٠) تشبيه حالة من يجهل المعاني المتشابهة بحالة الأعمى الذي يتخبّط في الضلال ولا يعرف كيف يهتدي إلى الحق، وتشبيه حالة من يميّز الحقائق بحالة صاحب البصر النافذ. وهنا تمثيل لضلال من لا يتّخذ التفكير سبيلًا إلى علم صحيح بسبب فساد أدلّتهم وعقم أقيستهم، وتمثيل لصواب نهج المهتدين إلى الحقّ وصحّة أدلّتهم، لأنّ أكثر شأنهم التفكر.

مورد آخر يعرض فيه القرآن إلى الغافلين دليلًا تقتضيه الحكمة باستفهام تعجيبي عطفاً على غفلتهم عن الغيب وعدم تفكّرهم إلّا في المألوفات دون دائرة الممكنات، فيقول: ﴿**وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى**﴾ (الروم:٧-٨)، في الآية تصريح أنّ التفكر في القرآن صفة راسخة لدى من ينظر في طبائع الأشياء، وهو أيضًا صفة متجدّدة عند من لا يكتفي بحواسّه دليلاً تاماً على أن علّة الموجودات هي المادة، بل يتعدّاها، بمقتضى طبيعة عقله، إلى إثبات الفاعل المختار، فلا تشتبه عليه العلل بأصل الخلق والإيجاد كما هو حال الحسّيين والطبائعيين. وفي آيات أخرى إشارة إلى هذا الوصف، منها قوله تعالى: ﴿**اللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ**

**عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى ۚ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ ۖ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾** (الرعد:٢-٣)، والتفكّر هنا هو العلم بأصل آيات الكون بعد النّظر والاستدلال والاعتبار «لأنّ من لم يفكر فيها ولم يعتبر كأنّه لا آية له»[١]. وقد أنكر القرآن على من يُعرض عن النّظر في دلائل الخلق والوحدانيّة حيث قال: **﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾** (الغاشية:١٧-٢٠).

قُيّد فعل النظر بالكيفيّات المعدودة في الآيات تنبيهًا على خطورة إهمال النّظر في كيفيّة تصريف الأشياء وتدبير الكون وما يترتّب عليه من الجهل بالفاعل الحقيقي فيها. وفي موارد أخرى، لا يكتفي القرآن بالأمر بالنّظر، بل يعرض أمام العقل نماذج جديدة للتفكير ويرشده إلى الاستدلال بها على خالقها الأصيل، كما في قوله تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ ۖ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ۚ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ۗ انْظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾**(الأنعام:٩٥-٩٩)، **وقوله: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾**(العنكبوت:٢٠) هي إرشادٌ إلى الاستدلال بنموذج أبعد مما بين أيديهم من

[١] الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، التبيان، ج٨، ص١٥٢.

أحوال المخلوقات، وصرف عقولهم إلى التأمّل في ماضي آثار خلق الله الأشياء من عدم للوصول إلى اليقين بأنّ إعادتها بعد فنائها ليس بأغرب من إنشائها أوّل مرة. فالسير في الأرض وسيلة جامعة لمختلف الدلائل. والاستدلال بالأفعال الماضية ومشاهدتها أكثر وقعًا في الحس الظاهر والباطن.

هكذا يتفسّح القرآن بالفكر الإنساني فسحات ليُطلعه على بعض أسرار الوجود والخلق، ويعلّمه كيف يجعل من التجربة والمشاهدة الحسيّة موضوعًا للتأمل العقلي، ثم يغريه بأن يرمي بنظره إلى ما وراء التجربة حتى يقف على الحقيقة بنفسه دون أن يرغمه أحد على قبولها، فالقرآن منهج تعليم وإرشاد: ﴿**لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ**﴾ (الأنفال:٤٢). فهل وراء هذا المنهج القرآني القائم على رحابة الفكر مكان لأوهام الوضعيين الذين فصلوا بين العلم والإيمان، وادّعوا أنّ مبلغ المعرفة الحقيقيّة هي التجربة، وأنكروا،من دون تحقيق، فلسفة ما بعد الطبيعة والقيم الأخلاقيّة بدعوى أنّها لا تخضع للتحقّق التجريبي.

مقابل هذه المعرفة الوضعيّة المحدودة، يقدّم القرآن منهجاً تكامليًّا يجمع بين التجربة ومبادئ العقل، داعيًا الإنسان إلى أن لا يقبع في حدوده الأرضيّة، ولا يقنع بما تصل إليه حواسه فقط، بل ينبغي له أن يضمّ إليها موهبة عقله الذي من شأنه أن يقتحم عالم الممكنات ويتأمّل فيه ليدرك أنّ الواقع أوسع من هذا الكون الطبيعي، وأنّ الطريق إلى معرفة حقائق الوجود هو الشهادة على أنّ الله هو الحقّ استرشادا بقوله تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**﴾ (فصلت:٥٣)؛ إذ المعرفة بأصل الكون تقوم على مبدأ التوحيد الذي يجمع بين العلم والإيمان حيث تصبح المعرفة بالطبيعة إحدى وسائل البحث الدالّة على الوجود الإلهي، وقد تقدّم أنّ الإنسان مطالب في القرآن بأن يقرأ ويتعلم في كتاب الكون والخلق ويجعله طريقًا إلى أصله بمعونة الأدلة النقليّة الإسلامية التي تزخر بتمجيد العلم والعلماء والحثّ على البحث العلمي، وأنّ مادة (عقل) استعملت

في الكثير من أبوابها في القرآن بصيغة السؤال الاستنكاري «أفلا تعقلون» وكأنه لازمة، وهو أمر ملفت لا يسع الباحث المنصف إلّا أن يعترف بأنّ هذه المصادر تمثّل أرفع أدب عقلانيّ لدين يعرض المنطق السليم على كلّ إنسان قابل للهداية.

هناك فرق شاسع، إذن، بين دين يُرشد إلى وجود علاقاتٍ منطقيّة تحكم الكون، ويدعو الإنسان إلى اكتشافها ومعرفتها بوصفه شاهداً على الكون وعابداً لخالقه، وبين نزعة تجريبيّة وضعيّة تخبّطت في عالم المادة وحوّلت مهمّة التفكير الفلسفي من البحث في حقيقة الطبيعة والوجود والإنسان إلى فلسفة مختزلة في «تحليل العبارات» و«الجمل» بمنهج تجريبي محض يجهل ميدان الدين والأخلاق والقيم، فهل في وسعه أن يقدم جوابًا شافيًا على أسئلة الإنسان حول هذه القيم ؟!

تحتفظ المعرفة الإسلاميّة بمكانة معتبرة للحس لا بدّ منها في حدود الطبيعة، ففي القرآن موارد كثيرة تضرب الأمثال في تأسيس المعرفة اليقينيّة على الإدراك الحسي وتقدمها دليلاً على نفي دعوى من ينكرون أصل الخلق، كما ورد في شأنهم قوله تعالى: ﴿**مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ**﴾ (الكهف:٥١)، وغيرها من الآيات التي ذكرت السمع والبصر والفؤاد كوسائل حسّ يُسأل عنها أصحابها. لذا، لا مبالغة في القول إنّ القرآن هو الواضع الأصيل لقواعد البحث العلمي التي قام عليها العلم التجريبي في الحضارة الإسلاميّة وتلقّاها العلماء المسلمون بوضع منهج التجربة موضع التطبيق في ميادين علوم الطب والفلك والطبيعة، وَمهّدت لاحقًا للنهضة العلميّة الحديثة والمعاصرة. لكنّ المسلمين مع أخذهم بمقوّمات المنهج التجريبي لم يجدوا منافاة بينه وبين إيمانهم بالغيب، بل رأوا بينهما اتصالاً متيناً وعلاقةً منطقيّةً أرشدتهم إليها آيات القرآن بما تضمّنته من غايات أخلاقيّة وروحيّة هي أبعد وأنفع من غايات المنفعة الماديّة التي تعلّقت بها الوضعيّة في الغرب، فحصدت على أرضها كثيراً من خيبات أمل ظهرت في مرض «الحداثة الغربيّة» التي قلبت العلاقة بين الوسائل والغايات. وقد زادت الوضعيّة

المنطقيّة من انتشار هذا المرض باجترارها لدعوى «كونت» بأنّ عهد الدين والميتافيزيقا قد ولّى، وتبشير العالم بقيام فلسفة علمويّة أُفقها علم الطبيعة؛ حيث لا عمل للفيلسوف المعاصر، في نظرها، إلّا «أن يجتزئ من هذا الكون الفسيح كلّه بجملة أو طائفة قليلة من الجمل يقولها العلماء في موضوعات اختصاصهم، أو يقولها الناس في أحاديثهم الجارية فيتناولها بالتحليل المنطقي، لأنه لا شأن له بشيء من أشياء الوجود الواقع بل يحصر نفسه في «الكلام» كلام هؤلاء العلماء ليحلّل منه ما قد تركوه بغير تحليل»[١].

هذا هو مبلغ علم الفيلسوف والفلسفة في حداثة الوضعيين الجدد، فيلسوف مجرّد من مهمّة البحث في الطبيعة وعلاقتها بأصل العالم والإنسان، ومصيره، وأسئلته الوجودية والأخلاقية، فيلسوف مسجون في أوهام تحليل العبارات، فيلسوف «جمل» لا فيلسوف يبحث في حقيقة، حتى لم يبقَ من الفلسفة إلّا اسمها، بل أصبحت عندهم منطقًا صرفًا موضوعه ألفاظ العلماء وغايته تحليلها وتفسيرها.

لكن، من المفارقات أنّ العلم الذي تدّعي الوضعيّة المنطقيّة صلتها الوثيقة به قد عارضته في العديد من إنجازاته؛ لأنّها لا تنسجم مع المصطلحات التي وضعتها لرفض الميتافيزيقا! فقانون الجاذبية مثلاً لا اعتبار له في العلم بنظر الوضعيين، بل ينبغي للعلم أن يكتفي بالحديث عن سقوط الأجسام فوق الأرض، كما لا يجوز للعلم أن يبحث عن علّةٍ وسببٍ لهذا السقوط، بل يجب أن يلغي البحث في هذا القانون ويلحق بالميتافيزيقا؛ لأنّه لا يخضع للحس، وعليه أنكرت الوضعية مبدأ السببيّة باعتباره أمرًا لا يقع تحت الخبرة الحسيّة، فكلمة (سبب) عندهم لا تستلزم أكثر من اطّراد التتابع المعلوم للإنسان بالملاحظة وحدها، أي من الخبرة، وليس هناك ما يدلّ على عنصر الوجوب بين السابق واللاحق بل كلّ ما في الأمر إحساس

[١] محمود، زكي نجيب، م.س، ص١١-١٢.

بالاطّراد بينهما وقع فعلاً[١]. هنا يستعيد الوضعيون المنطقيون،بمصادمتهم للعلم، هذيان «هيوم» في هذه المسألة، متجاهلين أنّ «إلغاء السببيّة معناه القضاء على العلم والقوانين العلميّة، وإغلاق لباب توقّع المستقبل وترتيب المسبّبات على أسبابها، وتلك إحدى النتائج الخطيرة التي انتهى إليها هيوم في تفسيره للمعرفة بشكل عام»[٢]، فاليقين المسمّى علماً لم يستنتج -كما تدّعي الوضعيّة- من تجارب على حوادث جزئيّة، بل استنتج من قانون عام يشمل جنس موضوع الحادثة الذي لا يمكن للتجربة أن تختبر جميع جزئياته، ولا شكّ أنّ القانون الذي يمكنه ردم الفجوة بين التجارب الجزئيّة وبين القوانين العامّة المبنيّة على هذه التجارب، هو قانون السببيّة والاطّراد، ومفاده: لكلّ حادثة سبب وأنّ الأسباب لا تعمل في المسبّبات اعتباطًا، وإنّما تعمل بمقتضى سنّة مرسومة لا تتخلّف في كلّ زمان ومكان، إذ «الأسباب المتشابهة تنتج في الطبائع المتشابهة، نتائج متشابهة».

نشير هنا إلى بعض المحاولات المعاصرة في علم الكلام الإسلامي التي واجهت المنطق الوضعي، وتعرّضت بالنّقد لرأي «هيوم» في السببيّة وعلاقتها بالدليل الاستقرائي، حيث سجّلت هذه المحاولات اختلافها معه في ردّ السببيّة العامّة إلى التجربة، باعتبارها لا تستنبط من مبدأ عدم التناقض.

### ٣- مقاربة الشهيد محمد باقر الصدر

#### أ- الدليل الاستقرائي

تصدّى لهذا الرأي السيد محمد باقر الصدر معتبرًا أنّ هذه السببيّة من القضايا الأوليّة المنطوية على الضرورة، ورأى أنّ التجربة يمكن أن تثبت الضرورة في العلاقة السببيّة (العامة والخاصة) حتى مع استبعاد قبليتها[٣] وذلك بتوسّط أمرين

---

[١] محمود، زكي نجيب، م.س، ص٢٩٧.

[٢] مدكور، إبراهيم، م.س.

[٣] الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص٧٤.

مجتمعين يدلّان على الواقع الموضوعي للعلية:

**الأوّل**: معطيات الخبرة الحسيّة التي تبدو فيها الحادثتان مقترنتين مرات عديدة.

**الثاني**: الاحتمال العقلي المسبق للواقع الموضوعي للعلية، نتيجة لعجز التفكير العقلي المحض عن الإثبات والنفي، فالخبرة + الاحتمال المسبق= الدليل على الواقع الموضوعي للعلية[١].

استنادًا إلى إثبات الضرورة في السببيّة بالتجربة، بوصفها قضيّةً أوليّة، يرى الصدر أنّه يمكن إثبات التعميم وتجاوز المشكلة الخطيرة التي مُني بها المنطق الوضعي التجريبي؛ فالدليل الاستقرائي -في نظره- يبدأ «من احتمال علاقة الضرورة بين (أ) و(ب)، وليس من الضروري أن يبدأ من الاعتقاد بها والتأكيد المسبق لها»[٢]، وهذه البداية تعتبر شرطًا أساسيًا للمرحلة الاستنباطيّة الأولى التي يقوم فيها الدليل الاستقرائي على التوالد الموضوعي للفكر، ويتكفّل بتنمية التعميم وتصعيد القيم الاحتماليّة إلى أعلى درجة من التصديق الاحتمالي بطريقة استنباطيّة من مبادئ وبديهيات نظريّة الاحتمال[٣]. وعلى هذا الأساس، يمكن اعتبار درجة الاحتمال قضيّة مستنبطة. أما الاستقراء، فيقوم بتقريب «الاحتمال من الحقيقة عن طريق تعميم العلم الإجمالي وإثرائه، من دون حاجة إلى مصادرات إضافيّة يختص بها الدليل الاستقرائي»[٤].

أما الفكر التجريبي، فلا ينظر في علاقة السببيّة إلّا بوصفها اطّرادًا متتابعًا أو اقترانًا بين حادثتين دون أن يفترض في ذلك أيّ تصوّر عن الإيجاد واللزوم والضرورة. ومن المعلوم أنّ الإنكار التام لفكرة الضرورة واللزوم يؤدّي إلى

[١] الصدر، محمد باقر، ص١٨٠.

[٢] م.ن، ص٢٩٦.

[٣] م.ن، ص١٣٩-١٤٠.

[٤] م.ن، صص٢٠٤-٢٢٧.

التسليم بوجود أيّة حادثة صدفة دائمًا؛ «لأنّ الصدفة هي نفي الضرورة»، سواء أكان منطقياً أم واقعياً. والصدفة المطلقة تتعارض مع مبدأ السببيّة بوصفه قضيّة عقليّة قبليّة.

لكن سواء أخذنا السببيّة بالمفهوم العقلي أو بالمفهوم التجريبي، فإنّ التعميم متضمّنٌ فيها. ويعتبر هذا التعميم وجوديًا «لأنّه يؤكّد وجود شيء عند وجود شيء آخر، وعلى هذا يطلق على السببيّة التي تتضمّن هذا التعميم اسم السببيّة الوجوديّة»[١].

بناء على هذا الفرض القبلي، يتعامل الدليل الاستقرائي مع ثلاث صيغ محتملة، مرجعها إلى التعميم وعلاقة السببيّة، وهي:

١- تعميم كل (أ) يعقبها (ب)

٢- (أ) سبب ل (ب) بالمفهوم التجريبي، وهو القانون السببي.

٣- (أ) سبب ل (ب) بالمفهوم العقلي، وهو علاقة السببيّة، وهي سببيّة محتملة بناء على فرض أنه لا يوجد في الموقف القبلي مبرّر مسبق للإيمان بنفي علاقة السببيّة الوجودية بمفهومها العقلي بين (أ) و(ب)، وكل ما لا يوجد مبرّر لنفيه فهو محتمل، إضافة إلى افتراض مبرّر للاعتقاد باستحالة الصدفة المطلقة.

تحتاج هذه الطريقة العامة للاستدلال الاستقرائي إلى علم إجماليّ تستند إليه لتنمية احتمال السببيّة الآنفة، وذلك انطلاقاً من فرض العلم القبلي باستحالة الصدفة المطلقة، نتعامل مع (ب) على أنّ لها سبباً يربطها بعلاقة السببيّة، وإلّا كان وجودها صدفة مطلقة؛ فإذا افترضنا أنّ سبب (ب) يدور أمره بين (أ) أو (ت)، وأجرينا تجربة لنلاحظ أيّهما يقترن به (ب)، سنجد حالتين تفسّران ظاهرة هذا الاقتران:

[١] الصدر، محمد باقر،م.س، ص٢٣٢-٢٣٣.

– حالة في ظرف التجربة، نتأكّد فيها من عدم وجود (ت). ويمكن في هذه الحالة أن نستنبط يقينًا لسببيّة (أ) لـ(ب)، ولا نحتاج حينئذ إلى أيّ علم إجمالي أو تنمية تدريجيّة للاحتمال؛ لأنّ دليل هذه السببيّة استنباطيّ محض، وليس استقرائيًا.

– حالة أخرى لا نتأكد فيها من عدم وجود (ت)، بل نشكّ في أنّها موجودة أو لا، فتكون سببيّة (أ) لـ (ب)،حينئذ، مشكوكة، رغم اقتران أحدهما بالآخر. لكن إذا كرّرنا التجربة ونجح اقتران (ب) بـ (أ) فسوف نواجه الاحتمالين السابقين، أي أنّ الصدفة النسبيّة كما كانت محتملة في التجربة الأولى فهي محتملة أيضًا في التجربة الثانية، و«في هذه الحالة يتدخّل علم إجمالي لتنمية احتمال سببيّة (أ) لـ (ب) –وفقًا لنظريّة الاحتمال–، وبعد تجربتين ناجحتين نحصل على علم إجماليّ تضم مجموعة أطرافه أربعة احتمالات، هي الحالات الأربعة المحتملة، كما يلي:

١– أن (ت) لم يوجد مع كلتا التجربتين.

٢– أنه وجد مع التجربة الأولى فقط.

٣– أنه وجد مع التجربة الثانية فقط.

٤– أنه وجد مع التجربتين.

..وإذا لم يوجد أيّ مبرّر لتفضيل احتمال وجود (ت) أو احتمال عدمه على الآخر، فسوف ينقسم رقم اليقين على الأربعة بالتساوي. وحين نلاحظ القائمة نجد الحالات الثلاث الأولى تستلزم سببية (أ) لـ (ب)؛ لأنّ (ت) غير موجودة بموجبها، ولو في تجربة واحدة على الأقل، فلا يمكن أن يفسّر وجود (ب) في التجربتين إلا على أساس افتراض سببية (أ) له، ما دمنا قد افترضنا –في الموقف القبلي– رفض الصدفة المطلقة. أما الحالة الرابعة، فهي حياديّة تجاه ثبوت سببيّة (أ) لـ (ب)، ولا تتعارض مع هذه النسبة، وهذا يعني أنّ ثلاث قيم احتماليّة من القيم الأربع التي تتمثل في (العلم الإجمالي الثاني) هي في صالح سببيّة (أ)

ل (ب)[١]. كذلك ننظر إلى القيمة الاحتمالية الرابعة بوصفها حيادية، فتكون درجة احتمال سببيّة (أ) ل (ب) بعد تجربتين ناجحتين هي ٧/ ٨، وتكون بعد ثلاث تجارب ناجحة ١٥/ ١٦. وهكذا يزداد احتمال هذه السببيّة كلما ازدادت التجارب الناجحة تبعًا لارتفاع عدد الحالات التي تثبت سببية (أ) لـ (ب) في مجموع أطراف العلم الإجمالي الثاني الذي يستوعب الحالات الممكنة بعد عدد من التجارب الناجحة، وقد يعبر عنه بـ « العلم الإجمالي البعدي»؛ لأنه يقوم بتنمية احتمال السببية بعد الاستقراء .. وعلى أساس هذا العلم تحدّد قيمة الاحتمال البعدي لسببية (أ) لـ(ب)»[٢]، كما يحدّد العلم الإجمالي القبلي احتمال هذه السببية «وتنمية هذا الاحتمال هي نتيجة احتمال عدم وجود سبب آخر لـ (ب) قد اقترن بـ (أ) في التجربة الأولى + احتمال عدم وجود سبب آخر لــ (ب) قد اقترن بـ (أ) في التجربة الثانية + ... وهكذا إلى احتمال عدم وجود سبب آخر لــ (ب) قد اقترن ب (أ) في التجربة الأخيرة حسب قاعدة الجمع بين الاحتمالات»[٣] حيث يُبرهن كل واحد من هذه الاحتمالات على أنّ (أ) سبب لـ(ب)، وبالنتيجة على أنّ كلّ (أ) يعقبها (ب)؛ أي أنّ كل القيم المحتملة تتجمّع في محور واحد يمثل القضية التي تقول: إنّ (أ) سبب ل(ب). ومن هذا التجمع تكتسب القضيّة قيمتها الاحتماليّة الكبيرة بناء على التلازم بين الأَلِفات في السببيّة. ومبرّر هذا التلازم، كما عرفنا، هو أن السببيّة علاقة ضرورة بين مفهومين أي بين كل (أ) وكل (ب)، كما يضاف «شرط آخر ضروري للتوصل إلى تعميم النتيجة على كل الألِفات الأخرى التي لم تستوعبها التجربة، وهو ألا توجد - في حدود ما يتاح للملاحظ والمجرب أن يعرفه - خاصية مشتركة تميز الألفات التي شملتها التجربة عن ألفات أخرى... وهذا الواقع العملي للدليل الاستقرائي بنفسه يبرهن على صوابية فكرة السببية

[١] الصدر، محمد باقر، م.س، ص٢٢١-٢٢٢.

[٢] الصدر، محمد باقر، م.س.

[٣] م.ن، ص٣٠٩.

بمفهومها العقلي، و بوصفها علاقة ضرورية .. تقوم بين المفاهيم وليس بين الأفراد فحسب» [١].

إنّ حدود برهان هذا الدليل الاستقرائي «لا يبرهن على الجانب الموضوعي من الحقيقة، ولا يثبت أن (أ) سبب لـ (ب)»، لكنّه بوصفه مبدأً منطقياً يعطي أكبر قيمة احتمالية ممكنة،أي يثبت بطريقة استنباطية درجة من التصديق أدنى من اليقين بهذه الحقيقة. ولكي يحصل التصديق الاستقرائي على درجة الجزم واليقين يحتاج دائمًا إلى افتراض مصادرة فحواها: أن هناك درجات من التصديق الموضوعي بديهيّة ومعطاة بصورة أوليّة تحتفظ بالقيم الاحتماليّة الكبيرة عند تجمّع عدد كبير منها في محور واحد، وتتحوّل ضمن شروط معيّنة[٢] إلى يقين، حيث تفترض هذه المصادرة أنّ فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادة، وتحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين أمر تفرضه طبيعة المعرفة البشرية، ولا يمكن تفاديه بعد تراكم القيم الاحتمالية في محور واحد، وامتصاص هذا الأخير للجزء الأكبر من قيمة العلم.

**ب- التصوّر الأصوب للقضيّة التجريبيّة في المذهب الذاتي**

خلافًا للمنطق الأرسطي من القضيّة التجريبيّة التي يعتبرها قضيّة أوّليّة مستقلّة عن التجربة، يخطّئ المذهب الذاتي هذا المنطق ويعتبر هذه القضيّة هي بدورها تجريبيّة. وما دامت كذلك، فلا يُمكن أن تشكّل الأساس المنطقي للقضايا التجريبيّة ككل، إلاّ إذا توصّلنا بالتجربة إلى التصديق بالقضية القائلة: «إنّ الصدفة النسبيّة لا تتكرّر باستمرار» ويمكن -عندئذ- أن نجعل منها قاعدة لاستنباط قضايا تجريبيّة أخرى.

أمّا التصور الأصوب للقضيّة التجريبية، فيعتبر المذهب الذاتي أنّها مستنتجة

[١] الصدر، محمد باقر، صص٣٠٩-٣١١.

[٢] الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، م.س، ص٣٣٥.

من تأليف أصناف ثلاثة من القضايا:

١- القضايا الجزئيّة التي يتكوّن منها الاستقراء للقضيّة التجريبية.

٢- المصادرات التي يحتاجها الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية، وهذه المصادرات يكفي فيها الحدّ الأدنى من الاحتمال القبلي للسببيّة بمفهومها العقلي.

٣- المصادرات التي تحتاجها نظرية الاحتمال بصورة عامة، لكي تكون قادرة على تحديد درجات التصديق الاحتمالي، أي بديهيات نظريّة الاحتمال.

يمكن على هذا الأساس أن نعتبر القضيّة التجريبيّة ثانوية ومستنتجة «ما دمنا نتكلّم عن درجة من التصديق أقل من اليقين. وأما اليقين بالقضيّة التجريبيّة فهو ليس مستدلاً ولا مستنتجاً منطقياً من تصديقات سابقة، وإنما هو وليد تراكم الاحتمالات في محور واحد وفقًا للمرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي، وهو تصديق أولي من الناحية المنطقيّة لكنّه يتوقّف -في الوقت نفسه- على افتراض كلّ التصديقات .. المؤدّية إلى تراكم الاحتمالات، وإن لم يكن مستنتجاً منها منطقيا»[١].

أما القضيّة المحسوسة، فشأنها أيضًا شأن القضيّة التجريبيّة في المنطق الذاتي الذي يرى أنّ موضوعيّة الحادثة افتراض له مبرّر -على عكس ما قاله مذهب المثاليّة- لكنه ليس افتراضًا ومعرفةً أوليةً كما يرى المنطق الأرسطي، وإنما هو «افتراض مستدلّ ومستنتج حسب مناهج الدليل الاستقرائي، كالقضايا التجريبية والحدسية والمتواترة تماماً، فالتصديق الموضوعي بالواقع يقوم على أساس تراكم القيم الاحتماليّة في محور معيّن .. ويتحوّل هذا التراكم إلى اليقين عند توفر شروط الملازمة»[٢]، يعني أنّ معرفتنا بالواقع الموضوعي استقرائيّة، وأنّ هناك قضايا محسوسة لها واقع مستقلّ عن إدراكنا وتصوّرنا، إذ يكفي في التحقّق من

[١] الصدر، محمد باقر، م.س،ص٣٨٥-٣٨٦.

[٢] م.ن، ص٤١٦-٤١٧.

وجود واقع موضوعيّ أن تكون بعض القضايا المحسوسة على الأقل ذات واقع موضوعي «ومن أجل ذلك كان التصديق بواقع موضوعي للعالم أكبر درجة من التصديق بموضوعيّة أيّ قضيّة محسوسة، لأنّ الاستقراءات التي تدعم موضوعيّة القضايا المحسوسة كلّها تثبت موضوعيّة العالم ... وأنّ الاعتقاد بذلك يستمد مبرّره من الدليل الاستقرائي .. يعني الاعتقاد على العموم بأنّا كلّما حصلنا على صورةٍ محسوسةٍ وتوافرت قرائن معيّنة على موضوعيّتها فهناك واقع موضوعيّ وراءها. إلى جانب ذلك، يوجد لدينا اعتقاد آخر استقرائي أيضًا، [وهو] كلّما واجهنا واقعاً موضوعيًا حصلنا على صورة محسوسة له ضمن شروط معيّنة، فحينما يقترن الواقع الموضوعي في تجربتنا بصورة محسوسة ويطّرداً نستنتج منه، -بالدليل الاستقرائي-، أنّ هذا الاقتران ليس صدفةً بل هو نتيجة لعلاقة السببية بين الواقع الموضوعي والصورة المحسوسة[١].

يبقى لكي يتمّ الاعتماد على الدليل الاستقرائي، أن نستثني منه مبدأ عدم التناقض، إذ يجب أن نفترض مثلاً قضيّة استحالة اجتماع النقيضين ثابتة ثبوتًا قبليًّا، فما لم نفترض ذلك بداية لا يمكننا «تجميع القيم الاحتماليّة في محور واحد، لأنّ هذا التجميع يتوقّف على أن يكون لكلّ احتمال من الاحتمالات قدرة على نفي نقيضه، فإذا لم نفترض منذ البدء عدم التناقض كان من المحتمل في أيّ احتمال أن لا ينفي نقيضه وبالتالي يصبح من المستحيل استخدامه كأداة لإثبات أي شيء»[٢].

أما على صعيد قضايا العلوم الطبيعيّة، فإنّ المذهب التجريبي الوضعي يُثبت عجزه مرة أخرى في تفسير الحدّ الأدنى من درجات التصديق وتبريره نتيجةً لإنكاره اليقين بالقضيّة العلمية القائمة على أساس الاستقراء فهي في زعمه، تتضمّن تعميماً يتجاوز نطاق الخبرة الحسيّة المباشرة، بينما يرى المذهب الذاتي أنّ

[١] الصدر، محمد باقر، م.س، ص٤٢٦-٤٢٧.

[٢] م.ن، ص٤٣٦-٤٣٧.

هذه الدرجة من التصديق «لا يمكن أن تفسّر إلا على أساس نظرية الاحتمال وتطبيقها في المجال الاستقرائي. وللنظرية بديهياتها التي تتوقّف عليها. وما لم يسلم (قبلياً) بتلك البديهيات لا يتاح تطبيق نظريّة الاحتمال لتنمية احتمال القضيّة العلميّة. وهذا ينسجم مع المذهب العقلي لكنّه لا يتّفق مع المذهب التجريبي»[١] لأنّه بمقتضى فرضيّته التى تعتبر أنّ الخبرة الحسيّة تشكّل بداية المعرفة مضطرّ إلى القول بأنّ تلك البديهيات مستمدّة أيضًا من التجربة ما دامت -في نظره- مصدرًا وحيدًا للمعرفة لا سيما تلك التي ليس لها طابع رياضيّ بحت.

ورثت الوضعية المنطقية هذا الإخفاق من أسلافها التجريبيين، ولم تستطع أن تسدّ النّقص الذي تركه المذهب التجريبي في تفسير المعرفة، رغم محاولتها التفريق بين قضايا الرياضة والمنطق وقضايا العلوم الطبيعية. لكن قولها بأنّ معنى القضيّة يقوم على أساس التحقّق منها بالخبرة الحسيّة غير تام -في نظر الذهب الذاتي- «لأن المقياس الذي يوحّد بين معنى القضيّة وإمكان تحقيقها لا يمكن قبوله [لأنه]:

يتضمّن تناقضًا؛ لأنّ إمكان تحقيق القضيّة وإثبات صدقها أو كذبها يفترض أنّ للجملة صدقًا وكذبًا بالإمكان إثباته أحيانًا، وليس بالإمكان إثباته أحيانا أخرى، فإمكان إثبات صفة لاحقة للصدق والكذب مترتبة منطقياً على أن يكون للقضية صدق وكذب، وبالتالي أن يكون لها معنى، إذ لا صدق ولا كذب بدون معنى، وهذا يعني أن القضية لا يمكن أن تستمد معناها وصورتها في الذهن من إمكان إثبات صدقها وكذبها ما دام هذا الإمكان يفترض مسبقًا معنى للقضيّة صدقًا وكذبا ..

هناك قضايا ليست ذات معنى فحسب بل نعتقد عادة بصدقها ورغم ذلك ليس من الممكن إثبات صدقها أو كذبها بالخبرة الحسية، كالقضيّة القائلة: «هناك أمطار قد وقعت ولم يرها إنسان» لأنها تتحدّث عن أشياء لا تقع في الخبرة .. ولا يمكن

---

[١] الصدر، محمد باقر، م.س، ص٤٤٤-٤٤٥.

بهذا الصدد أن يفسّر إمكان التحقيق بالإمكان المنطقي بدلاً عن الإمكان الفعلي لأن استحالة التحقيق في هذه القضايا منطقيّة وليست فعلية أو مرحليّة فحسب.

نتساءل ما هذه الخبرة الحسية التى يجب أن يكون بالإمكان تحقيق القضية بها، فهل يراد بذلك أنّ القضية لكي تكون ذات معنى عندي يجب أن يكون بالإمكان تحقيقها بخبرتي الخاصّة؟ أو أنّها تصبح ذات معنى عندي إذا كان بالإمكان تحقيقها بأيّ خبرة حسيّة أخرى أيضًا؟

الافتراض الأوّل يعني أنّ القضيّة ليس لها معنى بالنسبة لي، مع أنّها قضيّة حقيقيّة وصادقة بدون شك. والافتراض الثاني لا يؤدّي إلى (تجريدها) من المعنى؛ لأنّ إنسانًا آخر بإمكانه أن يحقّقها ويُثبت بالخبرة الحسيّة [صدقها أو كذبها] ولكن خبرة الإنسان الآخر نفسها لا تدخل في نطاق خبرتي المباشرة، وإنما هي مستدلّة استقرائيًا بتطبيق نظريّة الاحتمال... وهذا يعني أنّ القضيّة يكفي -لكي تصبح ذات معنى عندي- أن يكون بإمكاني إثبات صدقها وكذبها ولو بصورة مستدلّة تعود في النهاية إلى خبرتي الخاصّة بدلاً عن إثباتها بخبرتي المباشرة نفسها. وعلى هذا الأساس، تصبح كلّ قضيّة بالإمكان تحقيقها -ولو استدلاليًا- ذات معنى. فالسببيّة بمفهومها العقلي الذي يستبطن الضرورة واللزوم [وإن كان إثبات صدقها لا يدخل في الخبرة الحسيّة] يمكن أن أثبت صدقها بصورة مستدلّة وبطريقة استقرائيّة تعود في النهاية إلى خبرتي الحسيّة.. ويكفى هذا لكي تكون ذات معنى.

هل المقياس في القضيّة التي لها معنى هو تحقيقها صدقًا أو كذباً بالفعل، أو إمكان تحقيقها؟ الافتراض الأول يعني أنّ كلّ قضيّة غير محقّقة فعلًا صدقًا أو كذباً ليس لها معنى من وجهة نظر المنطق الوضعي، وإن كانت تتّصل بعالم الطبيعة، مع أنّنا نعلم جميعًا أنّ العلم كثيرا ما يطرح قضايا (عن عالم الطبيعة) قبل أن يملك التجربة الحاسمة بصددها، وإلّا لماذا كلّ هذا الجهد العلمي لو كانت كلّ قضية لا تحمل دليل صدقها أو كذبها من الخبرة الحسية، لغوا من القول؟! أما الافتراض

الثاني، (أي مقياس معنى القضية هو إمكان تحقيقها)، فهو يسمح لتلك القضيّة أن يكون لها معنى لأنّ تحقيقها في الخبرة الحسيّة ممكن من الناحية المنطقية»[١].

إذن، بناءً على أنّ إمكان التحقّق من القضيّة هو شرط في تكوين معناها، لا مجال للمنطق الوضعي إلا أن يسلّم بمعرفة مستقلّة عن الخبرة والتجربة، وبذلك تهدم الوضعية المنطقية قاعدتها الرئيسة التي بنت عليها مذهبها، وإن لم يسلم المنطق الوضعي بإمكان التحقّق من القضيّة بغير الخبرة الحسية فسيكون منكرًا لمعظم قضايا العلم الطبيعيّة التي تم الإقرار بصدقها من غير أن تصل إليها أدوات الحس والتجربة.

بهذا الإنكار للمبادئ العامّة والضروريّة المستقلة عن التجربة، ألغت الوضعية المنطقية والتجريبيّة اعتبار قيمة المعارف إلى درجة دفعت بعض خصومها إلى الاعتقاد بأنّ الارتيابية هي ثمرة هذا المذهب التجريبي والوضعي.

الحاصل أنّ جهل التجريبية والوضعية أو تجاهلها للطابع الإيجابي للعقل جعلها غالبًا معزولة ومعادية لإنجازات العلم المخالفة لمبادئها لا سيما أنّ الشطر الأعظم للطبيعة والكون لا يزال مجهولاً، والتحقّق من جزئياته لا يزال بعيدًا عن التجربة والخبرة، إذ بات واضحًا عند علماء الطبيعة أن المنهج التجريبي لا يصلح بمفرده للتحقق من الأشياء الظواهر ذات العناصر المجهولة أو التي بعض عناصرها لا تقبل الاختبار المعملي، كالتي تحتوي كينونتها على عناصر لا مرئية، لذلك سلّم هؤلاء العلماء بالفروض والاحتمالات الذهنيّة في تفسير الكثير من الظواهر الكونيّة.

حصل الخطأ المنهجيّ ذاته في ما سمّي بعلم النفس؛ حيث حاولت الوضعيّة التجريبيّة جرّ مبدئها في التحقّق إلى هذا الميدان، فحصدت النتائج الفاشلة نفسها، بعد ما تبيّن أنّ المنهج التجريبي المحض لا يجدي في دراسة النفس الإنسانيّة بوصفها

[١] الصدر، محمد باقر، م.س، صص٤٥٧-٤٦١.

أمرًا غيبيًّا، وما ظهر في الغرب من بحوث تتعلّق بعلم النفس التجريبي لم يتعدّ في الواقع حدود سلوك الإنسان الفردي ودوافعه الذاتية. أما النفس الإنسانية، كأصل لهذا السلوك، فقد بقيت وما زالت مجهولة بالنسبة إليهم حتى انتهت مدارس علم النفس إلى ضرورة افتراض أمر غيبيّ لكي يمكن تفسير السلوك الإنساني، فلجأت بعضها إلى اللاشعور، وذهبت أخرى إلى العقل الباطن، وتمسّكت ثالثة بالحاسة السادسة، مع أنّ كلّ هذه الأمور غيبيّة لا تخضع للمنهج التجريبي، وهذا يعني أنّهم اضطرّوا إلى قبول ما أنكروه ابتداءً، وبذلك يقوم شاهد آخر على قصور مبدأ التحقّق عن الإحاطة بحقيقة سلوك الإنسان في ميدان العلوم النفسيّة والاجتماعيّة والإنسانيّة، فضلاً عن عدم صلاحيّته لدراسة الأحداث التاريخيّة والظواهر الاجتماعيّة البائدة نظراً لغياب شرطها الأساسي وهو تكرار الأحداث والظواهر. ومعلوم أنّ فقدان هذا الشرط يحول دون إخضاعها للتحقّق بالتجربة.

لمّا كانت هذه الميادين الإنسانيّة والتاريخيّة والاجتماعيّة تأبى الخضوع لمنهج التحقّق والتجربة، كان يمكن للوضعيّة المنطقيّة -كي تتخلّص من مأزقها المعرفي- أن تستعين بمناهج أخرى أقرب إلى العقل والعلم، مثل منهج العلوم الدينيّة الذي يتميّز بالشمول والإحاطة بطبيعة الأشياء والظواهر، فالفلاسفة والمفكّرون والقانونيون والاقتصاديون والطبيعيون عندما يضعون أصول وقواعد نظام المجتمع والحياة ويبحثون في الطبيعة، فإنهم يكونون في صلب المعرفة الدينيّة وعلومها الإنسانيّة؛ أي إنهم يستخدمون التفكّر والتأمّل والاستنباط والتوقّع ويبنون على المحتمل والمفروض وما ينبغي أن يكون، وكلّ هذا مخالف لبناء الوضعيّة المنطقيّة ونزعتها التجريبيّة.

### ٤- قواعد التحقّق من صحة الفرض في منهج التجربة عند المسلمين

أمام أيّ ظاهرة طبيعيّة يُراد معرفتها يفترض العقل حدثًا يسبق المعلول ثم يأخذ بعدّة قواعد للتحقّق من الظاهرة؛ لأنّ الحدث تسبقه في العادة عدّة ظواهر

أو أحداث، حيث يصعب على الذهن -بدون هذه القواعد التجريبية- معرفة أيّ ظاهرة منها هي العلّة من بين السوابق على المعلول.

أولى هذه القواعد هي: اطّراد العلة، أي دورانها مع الحكم وجودًا، فكلّما وجدت العلة وجد الحكم أو المعلول.

القاعدة الثانية: العلة تدور مع الحكم عدمًا، أي كلّما انتفت انتفى المعلول، وهذه القاعدة في العادة تأكيد للنتيجة المستنبطة من القاعدة الأولى.

القاعدة الثالثة: العلّة تدور مع المعلول وجودًا وعدمًا، وهي قاعدة جامعة بين السابقتين، أي أنّ التلازم في الحدوث وفي الاختفاء بين السابق واللّاحق يؤكّد علاقة العلية بينهما، ففي بعض الأحيان يتوصّل المستقرئ أو المجرّب إلى إثبات التلازم في الحدوث بين السابق واللّاحق، لكنّه يكون مرجّحًا فقط لاعتبار السابق على اللّاحق، وأحيانًا يتمكّن المستقرئ والمجرّب من إثبات التلازم في التخلّف فقط، وهذا يدعو إلى التسليم بأنّ السابق علّة اللّاحق.

أمّا إذا حقّق المستقرئ تجارب أثبتت له التلازم في الحدوث والغياب معًا، فحينئذٍ يكون مؤكّدًا وقاطعًا بأنّ السابق علّة اللاحق، وهذا معنى الدوران عند علماء المسلمين، أي ثبوت التلازم بين السابق واللاحق في الحدوث والغياب أي تلازم العلة ودورانها مع المعلول وجودًا وعدمًا. وهذه القاعدة تمثّل جوهر المذهب التجريبي عند المسلمين حيث قرّروا أنّ الدوران هو عين التجربة، وعندما تكثر تفيد القطع. وقد حظيت قاعدة الدوران بعناية فائقة في بحوث المسلمين، واتخذوها طريقًا إلى اليقين والقطع، حيث يصعد التخمين أو الفرض إلى مرتبة القانون العلمي أو القاعدة العلميّة.

القاعدة الرابعة: تنقيح المناط، وهو يقوم على عمليّتي الحذف والتعيين، أي حذف ما لا يصلح للعلية من أوصاف في محلّ ثم تعيين العلّة في الباقي، أو إن شئت قلت:

يقوم المستقرئ أو المجرّب بحصر العلل المحتملة التى تتمثّل عادة في الظواهر السابقة أو المصاحبة للمعلول أو الحكم، وهذا هو التعيين، ثم يختبر كلّ علّة، فإذا لم تصلح حَذَفَها. ويستمرّ هكذا إلى أن يقف على سابقة واحدة فيقطع بأنّها علّة بالضرورة. وهذه القاعدة تجري كثيرًا في علم الطب حيث يقوم المجرّب بتشخيص الأعراض حتى يصل بعد الحذف المتكرّر إلى مرضٍ بعينه يصلح كعلّة صحيحة للأعراض.

قواعد تحقيق العلّة هي الوجه الآخر لمنهج اليقين في المعرفة الإسلاميّة، ويقوم هذا المنهج على أصلين:

١- وجود واقع خارجي وراء الذهن.

٢- الإنسان مجهّز بمواهب حسيّة وعقليّة يُدرك بها الموضوعات الخارجيّة إدراكًا صحيحًا.

مهمّة هذا المنهج هي البحث في حقيقة العلم وواقعه، وتقييم المعرفة الإنسانيّة بالبحث عن حدودها الممكنة في الكشف عن الواقع.

حاصل منهج اليقين هو أنّ هناك خارج النفس موضوعات واقعيّة، وأنّ الإنسان يستطع بما أوتي من مواهب أن يتعرّف على هذه الموضوعات تعرّفًا تامًا؛ حيث يصحّ القول إنّ الموجود في الخارج هو بعينه المنطبع في الذهن، والفارق بين الموجودين هو في شكل الظهور، أي أنّ المعلوم الذهني يتّحد ماهيّةً مع المعلوم الخارجي، وإن كان يفترق عنه في مرتبة الوجود. وعليه عرّف الفلاسفة المسلمون الفلسفة بأنّها: «العلم بأحوال الأعيان والموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر»، تأكيدًا على وحدة المعلوم الذهني والخارجي، وعلى كون العلم الصحيح يكشف عن صميم الواقع إلى حدّ عرفوا وظيفة الفلسفة بأنها تصيّر الإنسان عالماً (بالفتح) عقليًا مضاهيًا للعالَم العيني مع فارق فريد، وهو أنّ ما عند الإنسان وجود عقلي عن الأشياء، وما في الخارج وجود عينيّ لها.

هذا النّوع من التطابق لم تدركه الوضعيّة المنطقيّة، بل استغرقت في مبدئها في التحقّق، فوقعت في مفارقة لا يقينيّة التجربة، كما حصل ل «كارناب» عندما أدرك بأنّ التحقّق في القضايا ينتج معرفة ناقصة أو هي مزيج من اليقين واللايقين بين ما تحكي عنه وبين واقعها الخارجي، سواء أكان التحقّق مباشرًا أم غير مباشر.

لم تواجه المعرفة الإسلاميّة مثل هذه المفارقة الوضعيّة؛ لأنّ التجربة -بوصفها إحدى أدوات المعرفة- أدرجت في الاستدلال العقلي، أي أنّ الاستنتاج من التجربة وحدها لا يُفيد اليقين من دون ضميمة حكم العقل إلى ما اختبره المجرّب بحسّه السليم، ولهذا تعتبر التجربة تأليفًا من الحس والعقل، وتنتمي عند علماء المسلمين إلى أصول اليقينيات الضرورية التي يتألّف منها البرهان.

سبقت الحضارة الإسلامية الغرب الحديث في إعمال التجربة من حيث إفادتها للعلم بنتيجة كلية شاملة لأفرادها مع أنّ عملية التجربة تقع على أفراد محدودة؛ لأنّ مناط تعميم الحكم عليها هو وحدة أفرادها في النوع والحقيقة وتماثلها من جميع الجهات ما عدا الزمان، كما إذا تكرّرت التجربة على قطعة حديد في مراحل مختلفة وظروف متغايرة فتمدّدت بمقدار معيّن عند درجة خاصّة من الحرارة، فيُعلم حينئذ أنّ التمدّد بهذا المقدار معلول لتلك الدرجة الخاصّة فقط، وإلا يلزم أن يكون التمدّد بهذا المقدار المعيّن معلولاً بلا علّة، وحادثًا بلا جهة لصدق النتيجة في جميع الأحوال والأمكنة، وهو أمر محال؛ لأنّ المفروض وحدة أفراد الحديد في جميع الخصوصيات باستثناء الزمان لعدم تأثيره فيها. وعلى هذا ينتزع العقل حكمًا كليّا وهو أنّ جزئيات وتراكيب الحديد المعيّنة جميعها تتمدّد بمقدار معيّن عند درجة خاصّة من الحرارة، أي أنّ العقل يستكشف يقينيّة هذه القضيّة التجريبيّة وصدقها تماماً بواسطة سببين خارجين عنها، هما:

- تكرار المشاهدة بالاستقراء الناقص مع تصوّر طرفي القضيّة والنسبة بينهما.

- قياس منطقي حاضر في الذهن لكن مغفول عنه.

ثم يؤسّس العقل عليهما قاعدة كليّة حاكمة على كلّ جزئيات الحديد، حتى التي لم تشملها التجربة، فيقول: كلّ حديد يتمدّد بالحرارة. ومنه يُعلم أنّ الحكم على المجرّبات ليس مبتنيًا فقط على التحقّق منها وتكرار المشاهدة،كما تدّعي الوضعيّة المنطقيّة، وإنما تفيد التجربة اليقين بضميمة قياس عقليّ داخل في هذه العمليّة، يوجب تعميم الحكم إلى جميع الجزئيات المستجدة مع جميع الخصوصيات، باستثناء الزمان؛ لأنّ فرض وجود خصوصيّة في بعضها دون بعض يناقض حكم العقل بأنّ «حكم الأمثال فيما تجوز وفيما لا يجوز واحد»، فيحصل للمجرّب بعد تكرّر التجربة اليقين بأنّ النتيجة التي أفادتها التجربة تعود إلى طبيعة الشيء نفسه؛ حيث يتسلّط المجرّب على علّة الحكم ومناطه بمقتضى معرفة عقليّة قطعيّة، آخذًا في الاعتبار أنّ علّة الخصوصيّة (التمدّد بمقدار معيّن) ليست إلا نوعًا معيّنا من الحديد في حرارة خاصّة، ثم ينتزع العقل حكمه الكلي بتمدّد كلّ حديد من ذلك النوع، فلولا تسلّط المجرّب على المناط وإحاطته بالعلّة لما تمكّن العقل من تسرية الحكم الكلي وتعميمه، ومن هذا يظهر أنّ كلّ معرفة تجريبيّة تحايثها معرفة عقليّة قطعيّة لولاها لكانت التجربة غير منتجة.

هذا ما أفاده ابن سينا في جواب من مسأله عن علّة إنتاج التجربة لليقين حينما نبّه إلى «أنّ التجربة ليست تفيد العلم لكثرة ما يشاهد على ذلك الحكم فقط، بل لاقتران القياس به» أي أنّ المشاهدات تفيد اليقين إذا ضَمّت إلى قياس عقليّ[١].

أيّد هذا الجواب أيضًا الحكيم السبزواري، مقرّرًا أنّ العلم في التجربة متوقّف على أمرين: أحدهما تكرّر المشاهدة في المجرّبات، والآخر القياس الخفي، وهو أنه لو كان اتّفاقيًّا «لما كان دائميًّا أو أكثريًّا» وبعده يستثنى نقيض التالي لنقيض المقدم[٢].

هذا التصور للتجربة -الذي سبقت إليه المعرفة الإسلاميّة- يكاد يكون

---

[١] ابن سينا، الحسين بن علي، «منطق الشفاء» ج٣، ص٩٦.

[٢] السبزواري، هادي: شرح المنظومة في المنطق، ج١، ص١١٨.

مجهولاً في المذاهب الوضعيّة الحديثة، لا سيما في الوضعية المنطقية، التي اكتفت بتعميم التجربة على ما تدركه الحواس الظاهرة والباطنة فقط، وتعاملت مع المشاهدة على أنها مرادفة للتجربة، مع أنّ كلاً منهما أصل من أصول اليقينيات، إذ إنّ المشاهدة تفيد اليقين في موردها الخاص، وليست مبدأ لانتزاع حكم كلي، بينما التجربة تكون مبدأ لقاعدة كليّة بحكم القياس العقلي، فهي مجموع عمليات مختلفة في ظروف متنوّعة يشهدها الحسّ ثم يعمّم نتيجتها استنادًا إلى حكم العقل، أما التجربة في نفسها فلا تنتج قانونًا مطلقاً في مجال العلم، بل حينما يلاحظ العقل التماثل في الحقيقة والخصوصيّة بين موارد التجربة يوجب بسط الحكم إلى جميعها بناءً على أنّ المتماثلين متساويان في الحكم.

هكذا صَيّرت المعرفة الإسلاميّة نتائج التجارب العلمية قطوعًا متراكمةً ببركة ضميمة حكم العقل إليها؛ حيث يمكن للإنسان في ظلّ جدليّة العقل والتجربة أن يكشف سنن الكون الكليّة الصادقة في كلّ زمان ومكان. بالمقابل، جعلت الوضعيّة المنطقيّة نتائج هذه التجارب ظنونًا متراكمة مشوبة بعدم الاطمئنان من كلّ تجربة لاحقة، بل ومن مستقبل كلّ التجارب البشرية نتيجة انعزالها في حدود مبدأ التحقّق الذي لا يتجاوز الحسّ المباشر، وهو المبدأ الذي جرّد العلوم من وصف الجزم والقطع، وأفضى إلى الشكّ واللايقين في حقائق الواقع الخارجي.

كانت الحضارة الإسلاميّة في منأى من هذه النتائج المخيّبة للآمال في مجال العلم؛ بفضل حثّ وإرشاد أئمّة المسلمين إلى اتّخاذ التجربة والعقل وسيلتين في ميدان المعارف العلميّة، كما ورد عن أمير المؤمنين عليعليه السلام قوله: «التجارب علم مستفاد»[١]، وقوله: «العقل عقلان: عقل الطبع وعقل التجربة، وكلاهما يؤدي المنفعة[٢]». وهي إشارة إلى الجمع بين مراحل المعرفة الحسيّة الجزئية

---

[١] الآمدي، ناصح الدين، غرر الحكم ودير الكلم، رقم الحديث ٣١١.

[٢] النصيبي، كمال الدين محمد بن طلحة، مطالب الشؤول في مناقب آل الرسول، رقم ٤٩، ج٤، ص٣٦.

المحدّدة بموضوع خاصّ وزمان خاص وجهة خاصّة وبين مراحل المعرفة العقلية الكلية التي تتعلق بمفاهيم خارجيّة عن الحس وغير مشروطة بالزمان والمكان والجهة، سواء تعلّقت بمعرفة تصوّريّة، كالمفهوم الكلي، أم تصديقيّة كالقوانين التي يستنبطها العقل من اختبار الطبيعة، كأن ينتزع قاعدة كليّة من اختبارات تجريبيّة متكرّرة، مثل تمدّد الحديد عند درجة حرارة خاصة حيث يجرِّد منها مفهومًا كليًّا يشمل موارد التجربة وغيرها من الموارد التي لم تصل إليها يد المختبر.

حاصل القول: إنّ وظيفة العقل في مجال التصديق تكمن في تبديل المعرفة الحسيّة إلى المعرفة العقليّة بالإبداع والابتكار كما ذهب إليه ابن سيناء، أو الارتقاء من درجة إلى أخرى كما رأى صدر الدين الشيرازي، أي أنّ الفلسفة الإسلامية نجحت في حلّ إشكال سبب تعميم المعرفة الحسيّة المحدودة إلى معرفة كليّة من خلال طرق ثلاث: إمّا بنظرية الانتزاع والتجريد، أو بخلاقية النفس، أو بنظرية ترقي المعرفة الحسية إلى درجات فوقها حيث تظهر الرابطة المنطقية السليمة بين المعرفة الحسية والمعرفة العقليّة[١].

## ٥- خطأ الوضعيّة المنطقية في تمييز ملاك الحقيقة:

ما يمكن استخلاصه إلى حدود ما تقدّم أنّ الوضعيّة المنطقيّة لم تفلح في الوصول إلى ضبط ملاك تام يميّز الحقيقة عن الوهم في معرفة الأشياء، بعد أن قرّرت سلفاً ومن دون تثبّت، أن تقتصر على مبدأ التحقّق كوسيلةٍ وحيدةٍ لتعيين المعرفة الصحيحة من المعرفة الخاطئة، وهو مبدأ ينتمي -في نظر أسلافها الوضعيين- إلى ميدان العمل والاختيار لا إلى ميدان المعرفة والعلم.

يقتفي الوضعيون المنطقيون -في هذا الأمر- أثر هؤلاء السلف الماديين

[١] الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، صص١٧-١٨.

واللاأدريين في تنكّرهم للمعارف العقليّة الأولى والسابقة على التجربة، واعتبارهم لهذه الأخيرة معيارًا وحيدًا للحكم على القضايا بالصحّة أو الكذب.

لكن يؤخذ على هذه الدعوى أنّها تحدّد موهبة الفكر الإنساني بحدود ميدان التجربة حيث يصبح كلّ بحثٍ ممكنٍ وراء الطبيعة بحثًا عبثيًّا.

لا يشكّ عاقل في أنّ التجربة إحدى أهم مفاتيح العلوم الطبيعيّة، لكن هناك فرق بين أن تكون التجربة طريقًا لكشف ظواهر الطبيعة وبين كونها معيارًا لتمييز الحقيقة عن الوهم، إذ إنّ الإنسان يملك معارف كثيرة ضروريّة قبل أخذه بالتجربة، بل إنّ نفس «نظرية التجربة هي المعيار» لم تثبت بالتجربة. لذا على الوضعيين المنطقيين إما أن يبرهنوا على هذه النظريّة بغير التجربة، وهو خلاف مبدئهم في التحقّق، أو أن يعترفوا بأنّها قضيّة بديهيّة لا تحتاج إلى برهان، وهو المطلوب.

إضافة إلى أنّ المادة في ذاتها لا تخضع للتجربة، وإنما الواقع هو آثارها وأعراضها، كما يعترف بذلك علماء الطبيعة، وحينئذ لا يمكن الاعتقاد بوجود المادة إلا عن طريق العقل بوصفه أداةً مهمّةً في كشف أبعاد أخرى من الحقيقة الماديّة والمعنويّة. وقد سبق للفلسفة الإسلاميّة أن قرّرت بأنّ لمعرفة الحقيقة حدودًا؛ لأنّ هناك موضوعات لا يحيط الإدراك البشري بجوهرها، كالوجود، فإنّ كنهه غير معلوم، ولا يمكن للعقل أن يدرك حقيقته، وإنما يقف على حدوده وقيوده وألوانه التي يتمظهر بها بحسب الطاقة البشرية. وقد قرّر الفلاسفة المسلمون بأنّ الوجود: مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء[١].

إذن، القدر الممكن معرفته هو ماهيات الوجود التي تُدرك بمعرفة مرتبة من مراتبه من حيث الكمال، أما ذات الوجود فهو نفس التعيّن الخارجي، وهو مباين لوسيلة إدراك الإنسان وأجنبي عنها وخارج عن مرتبتها، فيستحيل أن تتعلّق به المعرفة، غاية الأمر أنّه يمكن للذهن أن

[١] مطهري، مرتضى: شرح منظومة السبزواري، ج١، ص٣٣.

يدرك مفاهيم الوجود وصُوَره التي تسمّى برسم الوجود وشرحه، ويعرب لوازمه وخصوصيّاته.

هذا ما حرّرته الفلسفة الإسلامية في مورد تحليل العلاقة بين الإدراك والوجود؛ حيث قرّرت أنّ دائرة هذا الأخير أوسع من دائرة الإدراك، كما جاء في متن أحد أعلامها قوله: «إذا أدرك الإنسان شيئاً من الأشياء بحاسة من حواسه...وعرفه وعرف إدراكه، قال عن ذلك الشيء إنه موجود، وعنى بكونه موجوداً غير كونه مدركاً، بل كونه بحيث يُدرَك قبل إدراكه له وبعده، وقبل إدراك مدرك آخر له وبعده، فإنّ الشيء يكون في نفسه بحيث يدرَك فيُدركه المدرِك، وهو بتلك الحالة قبل إدراكه ومعه وبعده. وتلك الحالة هي التي يسميها المسلمون وجوداً. ويقال للشيء لأجلها إنه موجود، وهو كونه بحيث يُدرَك. ثم إنّ الذهن يتأمّل، فيعلم أنّ الإدراك لا تشبّث له في الوجود، وإنما هو شيء يكون للموجود في وجوده من المدرك له. وليس هو أمراً للشيء نفسه، وإنما كونه بحيث يدرك هو صفته التي له في ذاته وبذاته. ثم نرى أنّ من الأشياء ما يعجز عن إدراكها مُدرِك.... هي موجودة سواء أدركها أم لم يدركها، فيجوز أن يكون من الموجودات ما لا يدرك .. فإن الإدراك ليس شرطاً في الوجود وإنما الوجود شرط في الإدراك»[١].

النص الفلسفي الإسلامي هنا -كما ترى- هو على النقيض تماماً من فلسفة الوضعية المنطقية لا سيما في فرعها الذري ممثّلًا ب «رسل» الذي يرى أن الوجود بخصائصه المادية مستقلّ عن عقل العارف[٢].

---

[١] البغدادي، هبة الله بن ملكا، المعتبر في الحكمة، ج٢، ص٢٠-٢١.

[2] B. Russell, Le Realism analytique, p.55.

## الخاتمة:

محصول ما سبق عرضه في هذا المبحث أنّ الوضعيين المنطقيين رسموا صورةً مهتزةً للعلم منذ أقحموه حاكمًا في ميدان التفكير الفلسفي، متوهّمين أنّ ردّ الفلسفة إلى الابستمولوجيا سيحرّرها من أسئلة الميتافيزيقا المحرجة، ويحقّق حلمها بمشروع فلسفيّ جماعيّ موحّد، كما توهّم «كارناب»، لا مكان فيه لصراع الأفكار حيث سيمتثل الجميع للأساس «الصلب» للمعرفة العلميّة والمتمثل في القوالب المنطقيّة لمفاهيم العلم الموحّد.

لكن تبيّن مما تقدّم أنّ ما حدث في مجال فلسفة العلم -أثناء وبعد ظهور الوضعية المنطقية- قد كشف أنّ المعرفة العلميّة لا تسمح بقول فلسفيّ متماسك يفصل في قضايا العلم ومناهجه، فضلًا على مسائل الميتافيزيقا.

كما اتّضح أنّ العلم -المفترض أنه نموذج المعرفة الراسخة في اليقين- هو أيضًا ميدان واسع لتعدّد الآراء واختلاف الأنظار، ومن ذلك تبيّن وَهم الافتراضات المسبقة التي أسّس عليها أتباع الوضعيّة مذهبهم الصوري للعلم قبل أن يبدأوا بتحليل جمله ومفاهيمه.

صار واضحاً كذلك أنّ المنهج التجريبي لم يكن ذلك المنهج الضامن للوصول إلى معرفة يقينيّة، كما توهّم الوضعيون، إذ إنّ تسويغ الاستقراء الذي هو في صلب تطبيق هذا المنهج، بقي مشكلة قائمة في أذهانهم.

كلّ ما مرّ كان يُشير إلى العقبات الداخليّة التي عانت منها الوضعيّة المنطقيّة، أما المأزق الحقيقي الخارجي الذي هزّها، فقد برز مع ظهور ابستيمولوجيات جديدة قلبت صورة العلم كليًا، فبعد أن كان الاعتقاد بأسبقيّة المشاهدة على النظريّة سائداً، كشف «تولمان» أنّ النظرية هي التي تحدّد سلفًا ما الذي نشاهده، وتعيّن اللغة التي سنعبّر بها عنه.

أمّا المشروع التراكمي لصورة العلم الذي حاول بواسطته «كارناب» أن يجمع أحلام الوضعيّة المنطقية في كتابه «البناء المنطقي للعالم»، فقد اهتزّت صورته عندما أعلن «كُونِ» أنّ العلم لا يتطوّر من دون ثورات علميّة. هذا إلى جانب الانتقادات المنهجيّة التي وجّهها «بوبر» إلى مبدأ التحقّق الذي راهنت عليه الوضعيّة المنطقيّة، لكن اتّضح قصوره عن بلوغ اليقين المرتجى بالتجربة على ظواهر الطبيعة، واعتماد المعطيات الحسيّة كقاعدة «يقين» للمعرفة العلمية.

كما تبيّن عجز هذا المبدأ في استبعاد الميتافيزيقا من كلّ معرفة يُراد لها أن تكون علمًا، وحصر مهمّة الفلسفة في شرح مفاهيم العلوم بمنهج التحليل المنطقي.

كلّ هذه النهايات المخيّبة لآمالهم، دفعت «كارناب» إلى الاعتراف بقصور الأساس الذي حاول أن يقيم عليه «العلم الموحد»، وهو الأساس الفيزيائي بوصفه أكثر موضوعيّة، لكن في نهاية التحليل لم يضمن له «اليقين» و«الرسوخ». وقد أقرّ «كارناب» بهذا الإخفاق في مؤلفاته الأخيرة حينما تبيّن له أنّ التصوّر الذي يقول بإمكان ردّ كلّ الحدود النظريّة إلى حدود مشاهدة هو مجرّد وهم، وأنّ الفيزياء تتضمّن مسبقًا الكثير من الحدود النظريّة التي لا يمكن ردّها إلى حدود المشاهدة.

هكذا انتهى مشروع «كارناب» التجريبي لاختزال اللغة النظرية للعلم إلى لغة المشاهدة والملاحظة، وحصد فشلًا ذريعًا في أسسه النظريّة إلى حدّ يمكن وصف كتابه -الذي كان يُعدّ إنجيل الوضعيّة المنطقية- بأنّه أشبه بالبناء الوهمي للعالم.

وجاء كارل بوبر ليستعيض عن محاولة كارنب في اعتماد مبدأ التحقق، الطريقة المثلى لتخليص العلم من كل الأفكار الميتافيزيقية معتمدين على "منهج الاستقراء" كأساس للمنهج العلمي، ليعلن أن الطريقة المثلى لتقدم العلم هي إخضاع نظرياته لمعيار «قابلية التكذيب»، والاعتماد على «المنهج الافتراضي»، الذي يعطي «الفرضيات العقلية» دوراً أساسياً في العلوم المعاصرة.

وتعرّض البحث إلى الوضعيّة المنطقيّة في ضوء المعرفة الدينيّة والرؤية الحضاريّة الإسلاميّة، التي تميّزت بالوسطية في المنهج والغايات، على خلاف العلم داخل أسوار الحضارة الغربية الذي لا يزال يكرّس قطيعة الإنسان مع الطبيعة والسيطرة عليها وتوظيفها في عمليّة نهب دائم لمقدّراتها، وجعل من المنفعة المادية غاية قصوى لحياته دون رادع أخلاقيّ حتى لو اقتضت منفعته خراب الطبيعة وتبديد ثرواتها. مع أنّ منطق المنفعة والمضرّة يرجّح كفّة الميتافريقا، لكونها أنفع للإنسان من مجازفة الوضعيّة المنطقيّة وإنكارها لأسئلة الميتافيزيقا عن مصير وجوده بدعوى أنّها لا تخضع للتجربة.

تجاوزت المعرفة الإسلاميّة نظرة الوضعية المنطقية، وعملت في صميم العقل من أجل إعادة بناء الإنسان بالطريقة التي تمكّنه من التعامل مع الطبيعة وما وراءها، وبالمنهج المناسب لكلّ معرفة للإجابة على أسئلته المتعلّقة بحياته ومصيره وطموحه نحو ما هو أبعد من الحس والظاهر.

عالج السيد محمد باقر الصدر معاثر الوضعيّة المنطقيّة بدليله الاستقرائي، وبيّن أنّه لا مجال للمنطق الوضعي إلا أن يسلّم بمعرفة مستقلّة عن الخبرة والتجربة، وبذلك تهدم الوضعية المنطقية قاعدتها الرئيسة التي بنت عليها مذهبها، وإن لم يسلم المنطق الوضعي بإمكان التحقّق من القضيّة بغير الخبرة الحسيّة فسيكون منكرًا لمعظم قضايا العلم الطبيعيّة التي تم الإقرار بصدقها من غير أن تصل إليها أدوات الحس والتجربة.

وَصَيّرَت المعرفة الإسلاميّة نتائج التجارب العلمية قطوعًا متراكمةً ببركة ضميمة حكم العقل إليها؛ حيث يمكن للإنسان في ظلّ جدليّة العقل والتجربة أن يكشف سنن الكون الكليّة الصادقة في كلّ زمان ومكان، فكانت في منأى من نتائج الوضعية المنطقية المخيّبة للأمال في مجال العلم؛ بفضل حثّ وإرشاد أئمّة المسلمين إلى اتّخاذ التجربة والعقل وسيلتين في ميدان المعارف العلميّة.

## قائمة المصادر والمراجع

١ .القرآن الكريم

٢ .إبراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ط١، القاهرة، دار مصر للطباعة، ١٩٦٨م.

٣ .ابن سينا، الحسين بن علي، «منطق الشفاء» تح: أبو العلا عفيفي، لا.ط، القاهرة، وزارة التربية والتعليم الإدارة العامة للثقافة، ١٩٠٧.

٤ .الآمدي، ناصح الدين التميمي، غرر الحكم ودير الكلم، تح: عبد الحسن ذهني، لا.ط، بيروت، دار الهادي، ١٩٩٢م.

٥ .الباهي، حسن، «في عودة فيتغنشتاين»، مجلة المخاطبات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القيروان -تونس، العدد٩، يناير ٢٠١٤.

٦ .الجرجاني، الشريف علي بن محمد، شرح المواقف للإيجي، ط١، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٤١٢هـ.

٧ .الحاج صالح، رشيد، «النظرية المنطقية عند كارناب»، ط١، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠٠٨.

٨ .الحفني، عبد المنعم، «المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة»، ط٣، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠.

٩ .الديدي عبد الفتاح، «الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة»، لا.ط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م.

١٠. السبزواري، هادي، شرح المنظومة في المنطق، تح: محسن بيدار، لا.ط، قم، منشورات بيدار طرار، ١٤٢٨هـ.

١١. السمهوري، مها أحمد، اللغة والمعنى عند «فيتغنشتين»، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، مج ٩، العدد ٣، ٢٠١٦م.

١٢. الشاروني، حبيب، فلسفة فرنسيس بيكون، ط١، الدار البيضاء- المغرب، دار الثقافة، ١٩٨١م.

١٣. الشنيطي، محمد فتحي، المعرفة، ط٣، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٢م.

١٤. الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، لا.ط، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٠م.

١٥. الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ترجمة: مرتضى مطهري، ط٢، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٨م.

١٦. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، «التبيان»، ط١، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٣٠هـ.

١٧. الطويل، توفيق، «أسس الفلسفة»، ط٣، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨م.

١٨. النصيبي، كمال الدين محمد بن طلحة، مطالب السؤول في مناقب آل الرسول، لا.ط، بيروت، مؤسسة البلاغ، ١٩٩٩م.

١٩. اي جي مور، الوضعية المنطقية: كيف يرى الوضعيون الفلسفة؟، ترجمة: نجيب الحصادي، لا.ط، ليبيا، دار الآفاق الجديدة، الدار الجماهيرية للنشر، د.ت.

٢٠. باشلار، غاستون، «تكوين العقل العلمي»، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط٢، بيروت، مجد، ١٩٨٢م.

٢١. باشلار، غاستون، فلسفة الرفض، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط١، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٥.

٢٢. بريل ليفي، «فلسفة أوغست كونت»، ترجمة: محمود قاسم، لا.ط، القاهرة، مكتبة الأنجلو - المصرية، ١٩٥٢م.

٢٣. بيكون، فرنسيس، الأورغانون الجديد، ترجمة: عادل مصطفى، ط١، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م.

٢٤. پوپر، كارل، منطق البحث العلمي، ترجمة: محمد البغدادي، ط١، بيروت، المنظمة العربية للترجمة.

٢٥. جوليا، ديديه، «قاموس الفلسفة»، ترجمة: فرنسوا أيوب، ط١، بيروت، مكتبة أنطوان، ١٩٩٢م.

٢٦. خليل، ياسين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ط١، بيروت، مطبعة دار الكتب، منشورات الجامعة الليبية كلية الآداب، ١٩٧٠م.

٢٧. رسل، برتراند، «تاريخ الفلسفة الغربية»، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، لا.ط، القاهرة، الدار المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م.

٢٨. ستيس، والتر، «الدين والعقل الحديث»، ترجمة: إمام عبد الفتاح امام، ط٣، بيروت، دار التنوير، ٢٠٠٩م.

٢٩. فرنار، جان بيار، «أصول الفكر اليوناني، ترجمة: سليم حداد، ط٢، بيروت، دار مجد، ٢٠٠٨م.

٣٠. فيتغنشتاين، لودفيغ، «رسالة منطقية فلسفية»، ترجمة: عزمي إسلام، ط١، القاهرة، مكتبة الأنجلو- المصرية، ١٩٦٨م.

٣١. كارناب، رودولف، «البناء المنطقي للعالم»، ترجمة: يوسف تيبس، ط١، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١م.

٣٢. كانط، إيمانويل، «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً»، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر، ١٩٩١م.

٣٣. كانط، عمانويل، العقل العملي، ترجمة: غانم هنا، ط١، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨م.

٣٤. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، لا.ط، القاهرة، مؤسسة هنداوى للتعليم والثقافة، ٢٠١٢م.

٣٥. كارناب، رودولف، لغة علم الفيزياء باعتبارها اللغة العامة للعلم ضمن كتاب «مطالعات في فلسفة القرن العشرين: وليم آلستون وجورج ناكتيكيان»، ط ١٩٦٣.

٣٦. متس، رودولف، «الفلسفة الأنجليزية في مئة عام، ترجمة: فؤاد زكريا، لا.ط، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٣م.

٣٧. محمود، زكي نجيب، « نحو فلسفة علمية، لا.ط، القاهرة، مكتبة الأنجلو - المصرية، ١٩٨٠م.

٣٨. محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، لا.ط، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥١م.

٣٩. مدكور، إبراهيم، دروس في الفلسفة، لا.ط، القاهرة، عالم الأدب للترجمة، ٢٠١٦م.

٤٠. مراد، وهبه، «المعجم الفلسفي»، لا.ط، القاهرة، دار قباء الحديثة، ٢٠٠٧م.

٤١. موسوعة «لالاند الفلسفية»، تعريب: خليل أحمد خليل، بيروت، عويدات للنشر، ٢٠٠٨.

٤٢. هيوم، ديفيد، رسالة في الطبيعة الإنسانية، ترجمة: وائل علي سعيد، لا.ط، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠٠٨.

٤٣. يفوت، سالم، مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر، لا.ط، الدار البيضاء منشورات كلية الآداب، دار النشر المغربية، د.ت.

44. Karl R. Popper, Conjectures et réfutations. Trad. Michelle Irene ed, payot 2006 Paris.

45. Karl, Popper, “La démarcation entre la science et la métaphysique (1956) dans Jacob Pierre, De Vienne à combridge, l’héritage du positivisme logique (Paris Gallimard, 1980.

46. B.RUSSEL." Le realism analytique ", Bulletin de la société française de philosophie, séance du 23 mars. 1911.

47. Carnap, Rudolf, The unity of science ed 2011, by Routledge Revivals .

48. Gartnap. R The rejection of metaphysics from 20th century philosophy the Analytic. Tradition, Edi by Morris weitz. The Free Press. New York.

49. Moritz, schlick, Meaning and verification. The philosophical Review, Vol, 45, No.4. 1936.

50. soulez, Antonio Manfeste du cercle de vienne et autres écrits, ed Presses Universitaires de France, Paris, 1985 .

## هذا الكتاب

إنّ مسار تشكّل العلوم الإسلاميّة عبر تاريخها الطويل، يُظهر لنا تفاعلًا حقيقيًّا بين ثلاثة عناصر أساسيّة، وهي، أوّلًا: النّصّ الدّيني المتمثّل في القرآن الكريم وسنّة المعصومين، وثانيًا: الإنسان بما أوتي من عقل وفكر وطاقات فطريّة واستعدادات وقابليات، وثالثًا: الواقع المتمثّل في العناصر الزمانيّة والمكانيّة بكلّ خصائصها ومقتضياتها، التي تشكّل بيئة تنزّل النصّ الديني في عصوره الأولى، ومن ثمّ استمرار تنزّله عبر الأجيال والأمم والمجتمعات.

وهذا الكتاب بين يدي القارئ العزيز «**العلوم الإسلاميّة وثلاثيّة العقل والنص والواقع**»، هو الجزء الثاني من سلسلة «**مناهج العلوم الإسلاميّة**»، وفيه نتعرّض لعلاقة هذه العلوم بثلاثيّة النصّ والعقل والواقع.

وفصول الكتاب الثلاثة تتمحور حول أطراف هذه الثلاثيّة: فالفصل الأوّل تناول إشكاليّة العقل والعلوم الإسلاميّة، والفصل الثاني عالج سؤال النصّ ومركزيّته في بناء العلوم الإسلاميّة، والفصل الثالث تصدّى لمسألة الواقع والواقعيّة.



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
http://www.iicss.iq